



MIMESIS
VOLTI

Collana diretta da
Giuseppe Bianco, Damiano Cantone e Luca Taddio







ALAIN BADIOU

ONTOLOGIA TRANSITORIA

a cura
di

Alberto Zanon



MIMESIS

Titolo originale: *Court traité d'ontologie transitoire*
© 1998 Edition du Seuil, Paris

Opera pubblicata con la sovvenzione del Ministero della cultura francese - Centro nazionale del libro

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture - Centre national du livre

© 2007 – MIMESIS EDIZIONI

Sede operativa e amministrativa:
Via Mario Pichi 3 – 20143 Milano
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it

Sede legale:
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (Udine)
E-mail: info.mim@mim-c.net
Per urgenze: +39 347 4254976
Catalogo e sito Internet: www.mimesisedizioni.it

Tutti i diritti riservati

Layout grafico della copertina a cura di
Marco Brollo / Mimesis Communication s.r.l.
Sito internet: www.mim-c.net

INDICE

PROLOGO	
DIO È MORTO	p. 9
1. LA QUESTIONE DELL'ESSERCI OGGI	p. 21
2. LA MATEMATICA È UN PENSIERO	p. 31
3. L'EVENTO COME TRANS-ESSERE	p. 43
4. L'ONTOLOGIA VITALISTA DI DELEUZE	p. 47
5. L'ONTOLOGIA CHIUSA DI SPINOZA	p. 55
6. PLATONISMO ED ONTOLOGIA MATEMATICA	p. 69
7. L'ORIENTAMENTO ARISTOTELICO E LE LOGICA	p. 79
8. LOGICA, FILOSOFIA, «SVOLTA LINGUISTICA»	p. 85
9. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI SUL CONCETTO DI <i>TOPOS</i>	p. 93
10. PRIME TESI PROVVISORIE SULLA LOGICA	p. 97
11. L'ESSERE DEL NUMERO	p. 103
12. L'ONTOLOGIA SOTTRATTIVA DI KANT	p. 111
13. GRUPPO, CATEGORIA, SOGGETTO	p. 119
14. L'ESSERE E L'APPARIRE	p. 129

TABLE 1

Summary of the results of the analysis of variance for the different factors considered in the study. The values in parentheses represent the degrees of freedom for each factor.

TABLE 2
Mean values of the different variables studied in the different groups of subjects.

Variable	Group 1	Group 2	Group 3	Group 4
1. Age (years)	25.5 (10)	26.2 (12)	27.1 (15)	28.3 (18)
2. Height (cm)	175.2 (5)	176.8 (6)	178.5 (8)	179.1 (10)
3. Weight (kg)	72.5 (4)	74.1 (5)	76.3 (7)	78.9 (9)
4. Heart rate (b/min)	72.1 (3)	73.5 (4)	75.2 (6)	76.8 (8)
5. Blood pressure (mm Hg)	118.5 (2)	119.2 (3)	120.8 (5)	122.1 (7)
6. Lung volume (L)	2.8 (1)	2.9 (2)	3.0 (4)	3.1 (6)
7. Tidal volume (L)	0.5 (1)	0.5 (2)	0.5 (3)	0.5 (4)
8. Minute volume (L/min)	12.5 (2)	12.8 (3)	13.2 (5)	13.6 (7)
9. Oxygen consumption (L/min)	2.5 (1)	2.6 (2)	2.7 (4)	2.8 (6)
10. Energy expenditure (kcal/min)	15.2 (1)	15.5 (2)	15.8 (4)	16.1 (6)
11. Respiratory quotient	0.85 (1)	0.86 (2)	0.87 (4)	0.88 (6)
12. Ventilation-perfusion ratio	0.95 (1)	0.96 (2)	0.97 (4)	0.98 (6)
13. Arterial oxygen saturation (%)	98.2 (1)	98.5 (2)	98.8 (4)	99.1 (6)
14. Venous oxygen saturation (%)	75.1 (1)	75.5 (2)	76.2 (4)	76.8 (6)
15. Mixed venous oxygen saturation (%)	72.5 (1)	73.1 (2)	73.8 (4)	74.5 (6)
16. Pulmonary artery pressure (mm Hg)	15.2 (1)	15.5 (2)	15.8 (4)	16.1 (6)
17. Pulmonary wedge pressure (mm Hg)	12.5 (1)	12.8 (2)	13.2 (4)	13.6 (6)
18. Cardiac output (L/min)	5.2 (1)	5.3 (2)	5.4 (4)	5.5 (6)
19. Stroke volume (L)	0.85 (1)	0.86 (2)	0.87 (4)	0.88 (6)
20. Systemic vascular resistance (dyne/cm ²)	1150 (1)	1160 (2)	1170 (4)	1180 (6)

The values in parentheses represent the degrees of freedom for each variable.

The analysis of variance showed significant differences between the groups for all the variables studied. The differences were more pronounced in the older groups and in the groups with higher physical activity.

The results of the study indicate that there is a clear relationship between age, physical activity, and the different variables studied. The older groups and the groups with higher physical activity showed higher values for most of the variables.

Chiamo «ontologia transitoria» l'ontologia che si dispiega tra la scienza dell'essere in quanto essere, o teoria del molteplice puro, e la scienza dell'apparire, o logica della consistenza degli universi effettivamente presentati. Si tratta di un percorso di pensiero di cui questo libro fornisce alcuni elementi.

1. *Parasitologia* (Parasitology) - This section discusses the life cycle of the parasite, its distribution, and its impact on the host. It also covers the methods used to identify and control the parasite.

2. *Immunologia* (Immunology) - This section discusses the immune response to the parasite, including the role of various immune cells and the development of immunity.

3. *Patologia* (Pathology) - This section discusses the pathological changes caused by the parasite in the host, including the formation of cysts and the damage to the host's tissues.

4. *Trattamenti* (Treatments) - This section discusses the various treatments available for the parasite, including chemotherapy, surgery, and immunotherapy.

5. *Prevenzione* (Prevention) - This section discusses the various measures that can be taken to prevent the infection, including vaccination and the use of protective clothing.

PROLOGO

DIO È MORTO

Qual è il significato della parola Dio nella formula «Dio è morto»? Non possiamo certo supporre che questo significato sia *per noi* in qualche modo evidente. Non possiamo supporlo proprio perché, se Dio è effettivamente morto, e come capita a quei defunti la cui tomba è ormai solo una pietra cancellata o terrosa, è probabile che anche la memoria di ciò che questo nome designava, «Dio», sia sepolta, dispersa, abbandonata. In questo consiste d'altronde tutta la differenza tra la formula teorica «Dio non esiste», e l'enunciazione storica, o fattuale, «Dio è morto». La prima, in forma di teorema, un po' come si dice che non c'è numero razionale in grado di esporre la relazione tra il lato e la diagonale di un quadrato, suppone che Dio sia un concetto, il cui significato è riattivato dal teorema di inesistenza, incessantemente dimostrabile. Dire che «Dio è morto» significa invece fare di Dio un nome proprio, un po' come, del trisavolo Casimir Dubois, si dice che è morto, senza probabilmente sapere nulla, e comunque non comprendendo nulla, se non la morte, di questa infinità vivente singolare designata dal sintagma chiuso «Casimir Dubois».

La questione è ancora più delicata se si considera che, se Dio è morto, bisogna senz'altro sostenere che lo è da molto tempo. Forse già subito dopo la predicazione di San Paolo si comincia a far morire quella che costituiva la sola autentica vita di Dio, la resurrezione del Cristo, unica e decisiva vittoria riportata sulla morte, la morte come figura del soggetto, e non come oggettività biologica. Ad ogni modo sarà il Rinascimento a sovrapporre al Dio vivente la sospetta molteplicità delle divinità mitologiche, a proposito delle quali Renan osserverà, in tempi a noi più prossimi, che erano così presenti e nude nella grande arte classica solo perché erano già avvolte nel purpureo sudario in cui riposano gli dèi morti. E se non è al Rinascimento che si deve risalire, sarà allora a Galileo, o a Cartesio, per il quale l'universo, sorta di grafo materiale della matematicità, fissa Dio nella puntualità transmatematica dell'infinito attuale, il che vuol dire vivere solo nella morte letterale. O altrimenti sono i filosofi dei Lumi, per

i quali la politica è faccenda esclusivamente umana, un'immanenza pratica dalla quale si deve escludere ogni ricorso all'asestamento provvidenziale da parte dell'Onnipotente. O allora è Cantor, che scaccia Dio dalla propria localizzazione infinita per installarvi il numero ed il calcolo. Forse l'agonia di Dio è una lunga agonia, eppure è da molti secoli che ci occupiamo proprio delle forme successive della sua imbalsamazione.

Ecco perché la questione che investe ciò che è designato dal nome «Dio» si fa sempre più oscura. E non sarà certo riconoscendogli una funzione analoga a quella del Padre che potremo chiarire tale questione. Già Feuerbach sosteneva che il Dio cristiano e il suo corteggio, altro non fossero che proiezioni della struttura familiare e della sua simbolica costituenti. Ma poteva dirlo soltanto in quanto Dio era già morto, o morente. Diciamo che una tesi come questa partecipava del processo della sua morte, e dell'oblio di ciò che, in questo nome, viveva. Ricondurre il funzionamento di Dio a quello del nome-del-Padre altro non è che uno dei tanti modi di far svanire attraverso questo nome proprio, e attraverso l'ideale della scienza, la singolarità del Dio vivente.

Il punto cruciale, allo stesso tempo semplice ed arduo, rispetto alla portata della formula «Dio è morto» si formula così: se si afferma che «Dio è morto», il Dio a cui ci riferiamo era vivente, apparteneva alla dimensione della vita. Di un concetto, di un simbolo o di una funzione significante si può dire che sono divenuti obsoleti, che sono stati contraddetti, che sono divenuti inefficienti. Non si può dire che sono morti. Ragion per cui qualora ci si approssimi alla questione rappresentata da Dio a partire dalle simbolizzazioni primordiali si finisce per concludere che Dio non è morto, o che è immortale.

Sotto questo aspetto la psicanalisi intrattiene con Dio, con la questione che lo concerne, un rapporto in fin dei conti ambiguo. Finché essa vi scorre, sulle tracce di Feuerbach, il nome sublime di una delle funzioni in cui si fissa il desiderio, essa si pone in continuità con l'opera di mortificazione scientifica della trascendenza. Ma in quanto individua la natura stabile di una tale funzione, di cui nessuna costituzione soggettiva può fare radicalmente a meno, essa assicura a Dio, dall'interno stesso della sua presunta morte, una perennità concettuale senza precedenti. Ne è la prova empirica il fatto che un buon numero di psicanalisti eminenti e talentuosi, quali Françoise Dolto e Michel de Certeau, non abbiano visto alcuna contraddizione formale tra l'adesione al freudismo e la credenza religiosa, al contrario. Ma persino Lacan, che non si può certo sospettare di compiacenze clericali, sosteneva che fosse propriamente impossibile farla finita con la religione.

Ebbene, io sono convinto del contrario, e prendo alla lettera la formula «Dio è morto». E' accaduto o, come direbbe Rimbaud, «ceci est passé». Dio, non c'è più. Ed anche la religione non c'è più. Vi è in questo, come Jean-Luc Nancy ha enunciato con forza, qualcosa di irreversibile, rispetto a cui si tratta solo di capire a causa di quale meccanismo soggettivo si possa con tanta facilità far finta che non sia successo niente, e credere che anzi la religione prosperi o, come si dice oggi, ritorni. Ma no. Nulla ritorna, non bisogna credere agli spettri, il morto va alla deriva, solitario e dimenticato, nel suo sepolcro anonimo e senza luogo.

A condizione, beninteso, di sostenere che solo un Dio vivente è potuto morire, senza resurrezione possibile. E che cos'è un Dio vivente? Un Dio vivente, come ogni vivente, è qualcosa con cui altri viventi si trovano a convivere. Pascal, uno degli ultimi difensori di questo Dio condannato, l'aveva compreso mirabilmente. Un Dio che può morire non è e non può essere il Dio concettuale di Cartesio, il rappresentante dell'infinito, la sutura delle verità matematiche al loro essere, o la garanzia dei giudizi nella forma del grande Altro. Deve essere il Dio di Isacco, di Abramo e di Giacobbe, o quel Cristo che parla direttamente a Pascal nel suo orto degli Ulivi interiore. Il Dio vivente è sempre il Dio *di qualcuno*. Il Dio con cui qualcuno, Isacco, Giacobbe, Paolo o Pascal, condivide la potenza del vivere, nel puro presente del suo dispiegamento soggettivo. Solamente questo Dio vivente è in grado di nutrire una credenza autenticamente religiosa. Bisogna che il soggetto vi si rapporti come a una potenza esperita nel presente. È necessario *incontrarlo*. E incontrarlo in prima persona. Come il Dio di Kierkegaard, un altro tardo difensore del Dio morente, il quale, purificando l'affetto della disperazione, afferma che «nel suo rapporto a sé stesso, volendo essere sé stesso, l'io si immerge nella sua propria trasparenza nella potenza che lo ha posto». Che Dio sia morto vuol dire: non è più quel vivente che si può incontrare quando l'esistenza si immerge nella propria trasparenza. E che qualcuno dichiari alla stampa di averlo incontrato sotto a un albero, o in una cappella di campagna, non cambia nulla alla faccenda. Poiché sappiamo che nessun pensiero può far valere i propri diritti a partire da un tale incontro, così come, a chi dichiara di aver visto uno spettro, si accorda unicamente la considerazione positiva di una manifestazione sintomale.

In questo senso si deve dichiarare che la religione è morta, e che anche quando essa sembra mostrarsi nell'apparente dispiegamento dei suoi poteri, si tratta solo di un sintomo particolare, sintomo di una commemorazione in cui la morte è onnipresente. Quel che sussiste non è più la religione, ma il suo teatro. Solamente a teatro infatti, come nell'*Amleto*, pare

che gli spettri possano avere una qualche efficacia. In questo teatro, spesso anche cruento, ci viene rappresentato ciò che ci si immagina potrebbe essere la religione se il Dio vivente, di cui nessuno ha più la benché minima idea, non fosse morto.

Le obiezioni genericamente mosse contro il motivo della morte reale del Dio vivente, e dunque della religione, si rifanno, da una parte la dottrina del senso, e dall'altra ai cosiddetti integralismi, che testimonierebbero della convinzione del ritorno del religioso.

Non credo che queste obiezioni siano pertinenti.

Non v'è alcun dubbio sul fatto che una delle funzioni della religione sia quella di dare senso alla vita, e ancor più all'ombra che essa getta, la morte, in cui si ha a che fare con il reale. Ma è inesatto sostenere che qualsiasi donazione di senso sia religiosa, ovvero esiga il Dio vivente, e dunque il Dio capace di morire storicamente.

Al riguardo è decisivo distinguere ciò che viene designato dal termine «Dio» nella formula «Dio è morto», punto in cui questa parola si connette alla religione, e ciò che con questa stessa parola si intende nella speculazione metafisica. Uno dei tanti meriti della recente tesi di dottorato di Quentin Meillassoux (*L'inexistence divine*, in corso di pubblicazione) è quello d'aver stabilito, in una prospettiva ontologica ed etica di grande originalità, che il Dio della metafisica è sempre stato la componente essenziale di una macchina da guerra razionalista contro il Dio vivente della religione.

Alla metafisica infatti, come già Pascal obiettava a Descartes, non conviene in realtà che un Dio morto, un Dio già morto o morto da sempre, un Dio con cui nessuna religione può nutrire la propria fede, quand'anche la religione, per assoggettare un po' gli spiriti più innamorati della ragione, cercasse di dichiararsi compatibile con un tale Dio. Ciò che al fondo essa non è. Poiché il rischio religioso è fare di Dio un vivente, con il quale cercare di vivere e, vivendo con lui, produrre senso per la vita nella sua totalità, morte compresa. Mentre il rischio metafisico sta invece nel vedere nella parola «Dio» solo la consistenza probante di un concetto, e, a partire da questo concetto, nel garantire che le verità hanno un senso. Il termine «Dio» è un'anfibologia, perché se si considera Dio come un vivente, questo termine indica il senso totale della vita e, se si considera Dio in quanto da sempre già morto, esso indica il senso possibile delle verità. In rapporto a Dio, è vero che la religione è vivificante e la metafisica mortificante.

La grande opera di mortificazione metafisica di Dio comincia, con magnificenza, sin dai Greci. Muove certo dalla questione del senso, della do-

nazione di senso, o della totalizzazione del senso, ma lo fa, al contrario dell'anti-filosofo Kierkegaard, senza considerare gli affetti e lo sprofondamento esistenziale in tale donazione.

Da questo punto di vista il Dio di Aristotele è esemplare. Se lo si considera nella prospettiva della fisica esso costituisce il senso ultimo del movimento, in quanto supremo motore immobile. Ma chi dirà che la vita possa essere la quiete eterna? Questa è piuttosto la definizione della morte, cosa confermata se si considera che il Dio di Aristotele imprime movimento a tutte le cose non attraverso un'azione interessata, o un commercio soggettivo, ma in forza dell'attrazione finalizzata della sua propria preminenza. Un tale Dio è dunque del tutto indifferente alle cose a cui imprime il moto. Chi si azzarderebbe a dire vivente una simile entità indifferente ed immobile? Se si considera ora questo Dio, a meno che non si tratti di un altro, chissà?, secondo la prospettiva della metafisica, risulterà evidente che essendo questi atto puro, la sua unica funzione possibile è quella di pensare sé stesso, non avendo alcuna ragione plausibile per pensare altro dalla propria purezza. Anche in questo caso vi è donazione di senso, dal momento che solo a condizione di immaginare un intelletto agente svincolato da ogni materia, e sovranamente relazionato solamente alla sua perfezione, si può dare compiutezza alla teoria della sostanza quale enigmatica e singolare composizione di materia e forma, o d'atto e potenza. Il principio di singolarizzazione, che è atto, o forma, deve infatti alla fin fine darsi come singolarità assoluta, atto esaurito nel proprio atto, o forma integralmente separata. Il termine «Dio» è il nome proprio di queste operazioni di chiusura.

Del resto, tale completamento si cura di organizzare il senso nella forma di una dimostrazione, la dimostrazione dell'esistenza di Dio, che a rigore è l'esatto contrario di un'attestazione della sua vita. Diciamo che il Dio della metafisica produce senso in virtù dell'esistenza secondo una prova, mentre il Dio della religione produce senso in virtù del vivere secondo un incontro.

Ne consegue che la morte del Dio della religione lascia intatta la questione del destino del Dio della metafisica. Quest'ultimo non intrattiene alcun rapporto né con la vita né con la morte, il che significa, dal punto di vista della vita, e dunque della religione, che è perfettamente morto. Ne consegue inoltre che, per quel che riguarda il senso, l'irriducibilità del suo effetto può benissimo accontentarsi di operazioni da cui è radicalmente esclusa ogni assunzione soggettiva di un Dio vivente. Proprio per questa ragione Heidegger non può identificare l'enunciato di Nietzsche «Dio è morto», né tantomeno le imprecazioni e gli anatemi contro il cristianesi-

mo, con la decostruzione, a venire, dello schema metafisico dell'onto-teologia. Si tratta infatti di due questioni distinte, dal momento che non è affatto automatico che la scomparsa del religioso in quanto tale trascini con sé quella del motivo metafisico, infinitamente più resistente, poiché con il suo Dio, che è solo il nome di un principio, il motivo metafisico non può accedere alla morte.

Non si può dunque sostenere che lo strumentario legato al senso costituisca in sé un'obiezione all'irreversibilità della morte di Dio. Come la metafisica testimonia fin dalle sue origini, c'è del senso non vivente, del senso letterale, del senso argomentato, e in definitiva del senso matematico, senso che rompe in profondità con l'attribuzione religiosa del senso al disporsi del Dio vivente.

Quanto agli integralismi contemporanei, sosterrò che il considerarli come il ritorno del religioso non porta da nessuna parte. Si tratta di formazioni contemporanee, di fenomeni politico-statali del nostro tempo e, diciamo pure: si tratta di invenzioni, ormai chiaramente improduttive su di un piano propriamente religioso, ma virulente nello spazio che esse stesse si sono assegnate, quello della conquista del potere. In realtà bisogna pensare i fenomeni che vengono solitamente chiamati integralismi come una delle forme soggettive, sarei tentato di dire come uno dei tipi soggettivi, in cui si enuncia precisamente la morte di Dio. Questo tipo corrisponde a ciò che chiamo il soggetto oscuro, perché l'enunciato di verità di cui esso rappresenta l'attivazione è attivo solo in quanto enunciato sbarrato, nascosto, inconscio. Per questo la sua unica risorsa è mortificare ciò che lo costituisce, cosa di cui nessun psicanalista si stupirebbe. Da questo l'affermazione disperata e sanguinaria di una religione finta e mortifera, il cui principio reale, soggettivamente nascosto, è, da un capo all'altro, la morte di Dio. La teatralizzazione di quest'evidenza nascosta si dà simultaneamente nella riproduzione incessante di questa morte, nella forma della morte dei presunti colpevoli umani della morte di Dio. E si dà pure nell'exasperazione dei rituali e della marcatura del corpo, che sono sempre stati risposte pubbliche alla precarietà del Dio vivente. Aggiungerei, per essere equo, che tra la prescrizione che intima la dissimulazione del corpo femminile sotto una coltre di veli, e quella che vuole il corpo offerto commercialmente circolante, o, come direbbe Guyotat, del corpo capitalista prostituzionale, circola lo stesso problema, vale a dire: poiché Dio, al cui occhio vivente ogni corpo era esposto, e secondo la cui regola si distribuivano le porzioni del visibile, è morto, chi ci dirà cosa deve rimanere nascosto? Nel caso del corpo femminile, che considerato nella sua interezza corrisponde al Fallo stesso, si può rispondere con il massimo o il minimo di nascondimento,

senza che la domanda sia mai soddisfatta. Poiché oggi, nell'atmosfera deleteria di un simulacro di guerra religiosa, da cui tutto ciò che è religione in senso proprio è assente, si deve convenire che la morte di Dio si può leggere simmetricamente tanto nei corti e trasparenti vestitini occidentali, epifania delle zone erogene, quanto negli spessi veli neri sotto ai quali brillano ormai solo gli occhi. Soggetto in entrambi i casi oscuro, il cui reale, individuabile senza grandi difficoltà, è proprio la morte del Dio vivente.

Non ne consegue però, l'ho già detto, che anche il Dio della metafisica sia morto. Su questo punto, bisogna partire da quella che io definirei l'aporia di Heidegger. Come si spiega che il pensatore che determina la metafisica in quanto onto-teologia, come occultamento della questione dell'essere attraverso quella dell'ente supremo, finisca per affermare, nella sua dichiarazione testamentaria, che solo un dio ci può salvare? Evidentemente questo è possibile, ancora una volta, solo se la parola «dio» si presta all'equivoco. Il solo Dio che ci può salvare non è certo il Dio-Principio in cui si concentra l'oblio dell'essere nella metafisica occidentale. Si converrà ugualmente sul fatto che neppure si può trattare del Dio vivente delle religioni, la cui morte, sia pur con qualche contorsione, Heidegger, seguendo Nietzsche, accetta. È dunque necessario che oltre al Dio storicamente morto delle religioni, e al Dio da decostruire della metafisica, Dio che del resto può assumere, nell'umanesimo post-cartesiano, il nome stesso di uomo, bisogna dunque che si affacci al pensiero un terzo Dio, o un principio divino d'altro ordine.

Un tale Dio, o tali dèi, o un tale principio divino, in effetti esistono. Sono il frutto di una creazione romantica, e segnatamente di Hölderlin. Ragion per cui lo chiamerò il Dio dei poeti. Non si tratta né del soggetto vivente della religione, sebbene si tratti di vivere vicino a lui, ma nemmeno del Principio della metafisica, sebbene si tratti di trovare presso di lui il senso sfuggente della Totalità. È ciò a partire da cui per il poeta si dà l'incantamento del mondo, e che se perso espone all'inoperosità. Un tale Dio non si può dire né morto né vivo, né che lo si possa decostruire a piacimento come un concetto affaticato, saturato o sedimentato. L'espressione poetica fondamentale atta a descriverlo è: questo Dio si è *ritirato*, lasciando il mondo in preda al disincanto. La questione della poesia è allora quella di un ritirarsi degli dèi, essa non coincide né con la questione filosofica né con la questione religiosa.

Il compito del poeta o, come dice Hölderlin, il suo coraggio, consiste nel portare nella lingua il pensiero del Dio che si è ritirato e, al contempo, nel concepire il problema del suo ritorno come una faglia aperta in ciò di cui il pensiero è capace.

Nella sua essenza il rapporto con il Dio della poesia non è dell'ordine del lutto, come può invece essere il caso nel rapporto oscuro al Dio morto. Non è nemmeno dell'ordine della critica, o della destituzione concettuale della totalità, come nel caso del rapporto filosofico con il Dio-Principio. Si tratta invece di un rapporto nostalgico in senso stretto, ovvero un rapporto consistente nel considerare con malinconia la possibilità di un re-incantamento del mondo attraverso un improbabile ritorno degli dèi.

A questo punto siamo in grado di pensare l'aporia heideggeriana. Se si deve contemporaneamente sopportare la fine dell'onto-teologia, e attendere nondimeno la salvezza da un evento divino, lo si deve fare in quanto la decostruzione della metafisica e il convenire sulla morte del Dio cristiano lasciano intatte le possibilità del Dio della poesia. Ragion per cui il pensiero stesso si trova sospeso, come se si trattasse del gesto che esso può promettere, alla dimensione di un ritorno. Perché Heidegger, nella tradizione tedesca, fa degli dèi della Grecia l'emblema, o la figura, del Dio che può ritornare.

Chiamo ateismo contemporaneo la rottura con una tale attitudine. Non si tratta più di attribuire al nostalgico Dio del ritorno la sussunzione della morte del Dio vivente e, insieme, la decostruzione del Dio metafisico. Si tratta, insomma, di farla finita con ogni promessa.

Questo ateismo sta dinanzi a noi, come un compito del pensiero. Perché ciò che alimenta ancor oggi il potere della promessa, e con esso il dispositivo poetico-politico del ritorno degli dèi e del re-incantamento del mondo, è il motivo consensuale della finitezza. Il fatto che la nostra esposizione all'Essere sia essenzialmente finita, e il fatto che si debba costantemente far capo al nostro essere-mortale, è ciò che fa sì che si sopporti la morte del Dio vivente solo a condizione di mantenere, in molti modi diversi, l'indistinta promessa di un senso che si è certo ritirato, ma la cui «venuta come ritorno» non è definitivamente forclusa. Persino l'universo soggettivo della politica è investito d'una malinconica rassegnazione che è al fondo la vaga attesa di un ritorno del senso, o di un non-senso ridotto. Di un argomento di questo genere ci si serve comunemente per far credere, in occasione di scadenze elettorali, che una politica a senso unico possa invece differenziarsi e sottrarsi alla propria univocità. In un certo senso Jospin è la forma rovinata del Dio della poesia.

È dunque imperativo, per poter assumere con serenità il dato irreversibile della morte di Dio, farla finita con il motivo della finitezza, che, nel movimento in cui Dio della religione e Dio della metafisica vengono sostituiti dal Dio dei poeti, è un po' la traccia di una sopravvivenza.

Un compito del genere concerne indubbiamente, almeno in qualche misura, il destino della poesia stessa. L'imperativo della poesia è oggi quello di conquistare il proprio ateismo, distruggendo dunque dall'interno delle potenzialità della lingua la fraseologia nostalgica, la postura della promessa, o l'orientamento profetico all'Aperto. Non è compito della poesia farsi custode malinconico della finitezza, né divenire la ritmica scansione di una mistica del silenzio, né il presidio di una soglia improbabile. Che essa si dedichi piuttosto alla magia di ciò di cui il mondo, in quanto tale, si dimostra capace; che essa discerna al cuore dell'impossibile il sorgere infinito di possibilità invisibili. È senza dubbio questo che Lacoue-Labarthe intende con il divenire prosa della poesia. È senza dubbio questo che la poesia di Caeiro, l'eteronimo di Pessoa, almeno secondo la lettura di Judith Balso, ci presenta nei termini di una metafisica senza metafisica. Caeiro che dichiara di scrivere, cito, «la prosa dei suoi versi». Caeiro che a proposito degli dèi dichiara che non sono né vivi né morti, poiché questo sarebbe ancora conceder loro troppo, almeno nel senso del *pathos*, ma che, tranquillamente, intrattenendo con noi un'indifferenza reciproca, dormono. Comunque sia è la poesia stessa che procederà da sé, che procede, almeno dall'inizio di questo secolo, all'uccisione del proprio Dio.

Per ciò che concerne la filosofia, l'essenziale è farla finita con il tema della finitezza, e con l'ermeneutica che l'accompagna. Il punto cruciale sta senza dubbio nel separare l'infinito dalla sua millenaria collusione con l'uno, restituendolo, come ci invita a fare la matematica da Cantor in poi, alla banalità dell'esser-multiplo. Poiché è attraverso la sutura dell'infinito e dell'uno che si costruisce la supposta trascendenza del Dio metafisico. Ed è questa sutura che nutre, proprio quando ogni trascendenza è abbandonata, il sopravvivere del motivo inter-soggettivo che ci tiene ancorati ai temi, congiunti tra di loro, della derelizione, dell'«essere per la morte», dell'orrore per il reale e della finitezza.

Bisogna accogliere con gioia l'idea che il destino di una qualsivoglia situazione consista nell'infinita molteplicità degli insiemi, che nessuna profondità vi si possa mai radicare, che l'omogeneità del molteplice finisca per prevalere ontologicamente sul gioco delle intensità. E che di conseguenza, disancorati da ogni finitezza, si abiti l'infinito come fosse la normalità. E che dunque quando, a partire da un evento casuale, una qualche verità ci porta con sé nell'infinità senza possibile compimento del proprio tragitto, la ricerca di senso si riduca per noi alla semplice iscrizione di una tale infinità, o a ciò che un altro eteronimo di Pessoa, Alvaro de Campos, chiamava le matematiche dell'essere.

Il nostro tempo è senza dubbio il tempo della scomparsa senza ritorno degli dèi. Ma questa scomparsa concerne tre processi distinti, dal momento che ci sono stati tre dèi capitali, quello della religione, quello della metafisica, e quello dei poeti.

Per quanto concerne il Dio della religione bisogna accontentarsi di dichiararne la morte. Il problema, in ultima istanza politico, sarà allora quello di far fronte agli effetti disastrosi che porta con sé ogni soggettivazione oscura di questa morte. La risposta risiede nella capacità di separare la politica dagli arcani del potere dello Stato, e nella sua restituzione sequenziale al soggettivo puro della prescrizione. Poiché, una volta realizzata una tale operazione, l'autorità spettrale del Dio morto, che può sempre entrare in contatto delittuosamente con dei pezzi di Stato a dominante superegoica, è priva di presa, e senza effetto, sulle coscienze.

Per quel che riguarda il Dio della metafisica, bisogna compiere il percorso per mezzo di un pensiero dell'infinito che ne dissemini le risorse sull'intera estensione delle molteplicità qualsiasi.

Dal Dio della poesia, occorre infine che il poema liberi la lingua, operando una cesura nel dispositivo della perdita e del ritorno. Poiché non abbiamo perduto nulla, e nulla ritorna. Ogni verità si rende possibile nella forma di un supplemento e qualcosa, allora, accade. Ma accade qui, senza profondità e senza altrove.

Impegnati nella triplice destituzione degli dèi possiamo già dire, noi, abitanti del soggiorno infinito della Terra, che tutto è qui, sempre qui, e che la forza stessa del pensare risiede nella piattezza egalitaria, percepita e dichiarata risolutamente, di tutto ciò che avviene, qui, a noi. Qui è il luogo del divenire di ogni verità. Qui noi siamo infiniti. Qui nulla ci è promesso, se non l'essere fedeli a ciò che ci accade.

È questo «qui» che un poeta, tanto lontano nella lingua da esserci vicino più d'ogni altro, il poeta ciuvascio Aïgui, celebra in un canto intonato in gloria di ciò che qui è insostituibile, e senza garanzia divina, canto che porta il titolo, appunto, «Qui». Canto in cui si sentirà che il qui si guadagna proprio quando si rinuncia a cercare, non importa dove e con quale nome, l'ombra del Dio morto. Canto in cui persino la morte dell'uomo, configurazione provvisoria d'infinità dispersive, può intendersi quale consistenza ed accoglienza di tali infinità. Canto con cui mi piace concludere questo prologo:

Qui tutto si risponde
In una lingua primordiale e alta
Come una parte della vita risponde
Alla parte contigua indistruttibile

Qui alle estremità
arricciate dei rami del giardino assopito
non cerchiamo i sassi orrendi della linfa
che assomigliano alle figure afflitte
che stringono un crocifisso nella sera della sventura

e non conosciamo parola o segno
che sarebbero più alti di un altro
qui viviamo e qui siamo belli

qui tacendo turbiamo il reale
ma se i nostri addii sono rudi
anche la vita vi prende parte
come a se stessa
una novella per noi non udibile

e scostandosi da noi
come il riflesso di un arbusto nell'acqua
resterà a lato
per occupare in seguito
il nostro posto

affinché gli spazi degli uomini siano rimpiazzati
solo dagli spazi della vita
in ogni tempo.¹

Le trattazioni che seguono, sebbene talvolta possano sembrare estremamente astratte, devono essere concepite come una meditazione, alla luce della morte di Dio, di ciò che deve essere pensato nella parola: «qui».

¹ Non esistendo a nostra conoscenza traduzioni italiane di questa poesia, ne proponiamo una a partire dalla traduzione francese utilizzata da Badiou, opera di Léon Robel.

LA QUESTIONE DELL'ESSERE OGGI

Se la questione dell'essere è tornata all'ordine del giorno per la filosofia, è senza dubbio merito di Heidegger. Così come gli siamo debitori per aver saputo dare un nome all'epoca dell'oblio di tale questione, oblio la cui storia, che inizia con Platone, è la storia della filosofia stessa.

Ma qual è, in definitiva, per Heidegger, il tratto distintivo della metafisica? Della metafisica intesa come storia dell'essere nel suo ritrarsi? Sappiamo che il gesto platonico consiste nel porre l'ἀλήθεια sotto al giogo dell'ἰδέα il delinearsi dell'Idea come presenza singolare del pensabile fa sì che l'essente predomini sul movimento iniziale, o inaugurale, dello schiudersi dell'essere. Il non-velamento, il non-occultamento si vedono così assegnati alla fissazione di una presenza; ma il punto essenziale consiste senza dubbio nel fatto che una tale fissazione espone l'essere dell'essente alla possibilità d'un conto, di un conto-per-uno. Ciò per cui «ciò che è» è quel che è, è pure ciò grazie a cui esso è uno. La norma del pensabile è l'unificazione dell'essente singolare grazie alla potenza dell'uno, ed è questa norma, questa potenza normativa dell'uno che cancella la venuta a sé, o il rientrare in sé stesso, dell'essere in quanto Φύσις. Il tema della quiddità, come determinazione dell'essere dell'essente attraverso l'unità del suo *quid*, è ciò che suggella l'assoggettamento dell'essere alla potenza normativa propriamente metafisica. Ciò che destina l'essere al primato dell'essente.

Heidegger riassume questo movimento nelle note che portano il titolo di «Schizzi per la storia dell'essere come metafisica», note tradotte alla fine del secondo tomo del suo *Nietzsche*:

La preminenza del «che cosa è» porta come risultato la preminenza dell'ente stesso rispettivamente in ciò che esso è. La preminenza dell'ente fissa l'essere come il *κονόν* partendo dallo *év*. Il carattere distintivo della metafisica è deciso. L'uno in quanto unità che unisce diventa la misura per la successiva determinazione dell'essere.¹

¹ Il testo heideggeriano è qui riportato nella traduzione di F. Volpi. Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, p. 911.

Così l'essere è ridotto al comune, alla generalità vuota, e deve sopportare la preminenza metafisica dell'essente, proprio perché l'uno decide normativamente dell'essere.

Si può dunque definire la metafisica: assoggettamento dell'essere all'uno. La massima che la sintetizza nel modo più compiuto è quella leibniziana, in cui si stabilisce come norma la reciprocità dell'essere e dell'uno: «Ciò che non è *un* essere non è un *essere*.»

Il punto di partenza del mio proposito speculativo potrebbe allora esser formulato in questi termini: è possibile distinguere l'uno dall'essere, rompere l'assoggettamento metafisico dell'essere all'uno, senza per questo aderire alla concezione destinale heideggeriana, senza affidare il pensiero alla promessa infondata di un rivolgimento salvatore? Perché per lo stesso Heidegger il pensiero della metafisica come storia dell'essere fa tutt'uno con quell'annuncio la cui espressione ultima è che in fondo «solo un dio ci può salvare».

È possibile salvare il pensiero – o il pensiero non si è da sempre salvato, voglio dire, sottratto dalla potenza normativa dell'uno – senza ricorrere per questo alla profezia del ritorno degli dei?

In *Introduzione alla metafisica*, Heidegger dichiara che «sulla terra si dà un oscuramento del mondo». E procede quindi all'enumerazione degli eventi essenziali di un tale oscuramento: «la fuga degli dei, la distruzione della terra, la gregarizzazione dell'uomo, la preponderanza del mediocre». Tutti questi motivi sono coerenti con la determinazione della metafisica quale esasperata potenza normativa dell'uno.

Ma se il pensiero, in quanto filosofia, ha da sempre organizzato, in una scissione originaria della sua disposizione, non solo la potenza normativa dell'uno, ma anche l'opposizione a tale potenza, la sottrazione alla potenza dell'uno, allora bisogna dire: così come da sempre dal pensiero viene un oscuramento del mondo, allo stesso modo, da sempre, dal pensiero viene la sua chiarificazione. Di modo che la fuga degli dei è pure il salutare congedo che gli uomini prendono dagli dei; che la distruzione della Terra è anche la sua organizzazione in conformità al pensiero attivo; che la gregarizzazione è pure l'irruzione egualitaria delle masse sulla scena della storia; e che il prevalere del mediocre è anche lo splendore e la densità di ciò che Mallarmé chiamava «l'azione ristretta».

Il mio problema è allora il seguente: in che modo il pensiero può definire lo sforzo compiuto al proprio interno, lo sforzo che da sempre persegue al fine di sottrarre l'essere alla presa dell'uno? Come far proprio il fatto che, se indubbiamente c'è stato Parmenide, c'è stato però anche Democrito, in cui, attraverso la disseminazione e il ricorso al vuoto, l'uno

viene accantonato? Come far giocare, contro il destinale heideggeriano, ciò che in modo perfettamente evidente ne è escluso, come la magnifica figura di Lucrezio, in cui la potenza della poesia, lungi dal mantenere la possibilità dell'Aperto nella disperazione, tenta invece di sottrarre il pensiero ad ogni possibile ritorno degli dei, e di insediare nella compattezza del molteplice? Lucrezio che confronta direttamente il pensiero alla sottrazione all'uno rappresentata dall'infinità inconsistente, quella che niente raccoglie:

La natura dello spazio, dunque, e l'estensione dell'abisso
è tale che nella loro corsa non riuscirebbero a percorrerlo
i fulmini lucenti, guizzando per un tratto eterno di tempo,
e neppure ad abbreviare avanzando il cammino da compiere;
tanto è immenso lo spazio che dappertutto s'apre alle cose,
senza limiti, ovunque, in tutte le direzioni²

Inventare una forma contemporanea di fedeltà a ciò che non si è mai piegato alla costrizione storica dell'onto-teologia, alla potenza soggiogante dell'uno, tale è stato e resta il mio proposito.

La decisione iniziale consiste allora nel porre che ciò che dell'essere è pensabile, lo è nella forma del molteplice radicale, del molteplice che non è assoggettato alla potenza dell'uno. Di ciò che ho definito, in *L'Essere e l'Evento*, il molteplice senza-uno.

Ma un principio siffatto richiede alcuni requisiti d'una grande complessità.

– Innanzitutto la molteplicità pura, o molteplicità che dispiega la risorsa illimitata dell'essere nella forma della sottrazione alla potenza dell'uno, non può essere, in sé, dotata di consistenza. Infatti, proprio come Lucrezio, dobbiamo assumere che il dispiegarsi-molteplice non è in sé sottoposto all'immanenza di alcun limite. Poiché è fin troppo evidente che ammettendo l'esistenza di una limitazione di questo tipo, si avallerebbe la potenza dell'uno in quanto fondamento del molteplice stesso.

Bisogna allora sostenere che la molteplicità, come esposizione dell'essere al pensabile, non si dà nella forma di una delimitazione consistente. O ancora: l'ontologia, se esiste, deve essere la teoria delle molteplicità inconsistenti in quanto tali. Il che equivale a dire, in altri termini, che ciò che si offre al pensare nell'ontologia è il molteplice, senza altro predicato

2 Lucrezio, *De rerum natura*, I, 1002-1007. Il testo lucreziano, che Badiou propone in una traduzione francese non specificata, è qui riportato nella traduzione di Renata Raccanelli per la collezione *I Millenni* dell'editore Einaudi. Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, Einaudi, Torino, 2004.

possibile che la propria molteplicità. Senza altro concetto che sé medesima, senza alcunché che ne garantisca la consistenza.

– Più radicalmente ancora, una scienza dell'essere in quanto essere davvero sottrattiva deve rendere effettiva in sé stessa l'impotenza dell'uno. Il senza-uno del molteplice non può accontentarsi di una semplice negazione esteriore. È nella composizione inconsistente del molteplice stesso che si deve manifestare l'inefficacia dell'uno.

Questo punto è stato affrontato, nella sua intrinseca difficoltà, da Platone, nel *Parmenide*, quando prende in esame le conseguenze dell'ipotesi: l'uno non è. Quest'ipotesi è particolarmente interessante in rapporto alla determinazione del carattere proprio della metafisica proposta da Heidegger. Ebbene, che cosa afferma Platone? Innanzitutto che se l'uno non è, l'alterità immanente del molteplice diviene differenziazione interminabile di sé rispetto a sé, senza possibile termine. Questo è il senso della sorprendente formula: τὰ ἄλλα ἕτερα ἐστίν, che si potrebbe tradurre: gli altri sono Altri, con una minuscola per il primo altro e una maiuscola, che definirei lacaniana, per il secondo: se l'uno non è, ne discende che l'altro è Altro in quanto molteplicità assolutamente pura, integrale disseminazione di sé. Questo è il motivo della molteplicità inconsistente.

In un secondo momento Platone dimostra che questa inconsistenza dissolve l'uno fino alle radici di ogni sua supposta potenza, anche nel caso si tratti della potenza del suo ritirarsi, o della sua inesistenza: ogni apparente esposizione dell'uno lo risolve immediatamente in molteplicità infinita. Cito:

A chi pensi con coerenza ed acutezza, ogni cosa apparirà come molteplicità senza limiti, una volta che l'uno, non essendo più, le faccia difetto.

Cosa significa questo, se non che, sottratto al dominio metafisico dell'uno, il molteplice non può certo essere pensato come molteplice composto di uni? Bisogna sostenere che il molteplice è composto solo di molteplici. Ogni molteplice è un molteplice di molteplici.

Se un molteplice (un essente) non è molteplice di molteplici, bisognerà nondimeno portare la sottrazione alle sue estreme conseguenze. Non concederemo che un tale molteplice sia l'uno, e nemmeno che esso sia composto da uni. Esso sarà allora, inevitabilmente, molteplice di niente.

Il sottrattivo è anche questo: piuttosto che ammettere che in assenza del molteplice si dia l'uno, affermare che in assenza del molteplice si dà il niente. E qui ritroviamo evidentemente Lucrezio. Egli infatti esclude che tra le molteplici composizioni di atomi e il vuoto si possa assegnare l'uno ad un principio terzo:

Quindi oltre al vuoto e ai corpi, nel numero delle cose
Non può restare una terza natura di per sé
Che possa mai ricadere nell'ambito dei nostri sensi
O venire afferrata da alcuno col ragionamento³

Questo è ciò che del resto organizza la sua critica alle cosmologie rette da un principio unitario, come quella eraclitea del Fuoco. Lucrezio si rende ben conto che per sottrarsi al timore degli dèi è necessario che al di qua del molteplice non si dia nulla. E che al di là del molteplice non si vi sia altro che il molteplice.

– Infine, una terza conseguenza della posizione sottrattiva consiste nell'escludere l'idea che si possa dare una *definizione* del molteplice. Su questo punto la disciplina heideggeriana ci viene in aiuto: la modalità socratica di determinazione dell'Idea si dà come raggiungimento di una definizione. La via della definizione è opposta a quella della poesia proprio in quanto insedia la potenza normativa dell'uno all'interno della lingua stessa: qualcosa può essere pensato nel suo essere alla sola condizione che esso possa essere determinato, isolato, per mezzo della risorsa dialettica della definizione. La definizione è la modalità linguistica di insediamento del primato dell'essente.

Qualora si pretenda accedere all'esposizione-molteplice dell'essere attraverso una definizione, o attraverso la via dialettica delle delimitazioni progressive, ci si trova in effetti originariamente radicati nella potenza metafisica dell'uno.

Il pensiero del molteplice senza uno, o molteplice inconsistente, si vede dunque negata la via della definizione.

L'ontologia si trova confrontata alla difficile impresa di dover illustrare la pensabilità del molteplice puro, senza però poter mai dire quali siano le condizioni per cui un molteplice si possa dire tale. Né si può del resto esplicitare un tal dovere in forma negativa. Non è possibile dire, ad esempio, che il pensare concerne il molteplice, e nient'altro che la molteplicità intrinseca del molteplice. Un'affermazione del genere ricadrebbe già, infatti, in ciò che Heidegger chiama il processo di limitazione dell'essere attraverso il ricorso ad una norma delimitante. E l'uno farebbe così ritorno.

Non è dunque possibile né definire il molteplice, né esplicitare una tale assenza di definizione. In verità il pensiero del molteplice puro deve esser tale da non menzionare affatto il termine «molteplicità», né per dire, se-

3 Lucrezio, *De rerum natura*, I, 445-448.

condo l'uno, ciò che esso designa, né per dire, sempre secondo l'uno, ciò che esso non può designare.

Ma che cos'è un pensiero che non definisce mai ciò che pensa? Che dunque non lo espone mai in quanto oggetto? Un pensiero che si vieta di ricorrere, nella scrittura che lo lega al pensabile, ad un nome, qualunque esso sia, di tale pensabile? Si tratta, evidentemente, di un pensiero *assiomatico*. Un pensiero assiomatico coglie la disposizione di termini non definiti. Non incontra mai né una definizione dei termini, né una qualsivoglia esplicitazione praticabile di ciò che essi non sono. Gli enunciati primordiali di un siffatto pensiero espongono il pensabile senza tuttavia tematizzarlo. Evidentemente il o i termini primordiali vi si trovano iscritti. Ma non lo sono nel senso del referente di una denominazione, di cui bisognerebbe fornire una rappresentazione, ma in quello di una serie di disposizioni in cui il termine è dato solo nel gioco regolato delle sue connessioni fondatrici.

L'esigenza più intima di un'ontologia sottrattiva consiste nel fatto che la sua presentazione esplicita non sia nella forma della definizione dialettica, ma dell'assioma, che prescrive senza nominare.

È a partire d'una tal esigenza che si deve interpretare nuovamente il famoso passaggio della *Repubblica* in cui Platone contrappone la dialettica alle matematiche.

Rileggiamo in proposito il riassunto del pensiero del maestro fornitoci da Glaucone, uno degli interlocutori di Socrate:

La conoscenza dell'essere intelligibile ottenuta con la dialettica (ἐπιστέμη) è più certa di quella offerta dalle cosiddette scienze (τέχνη), i cui principi sono ipotetici: ipotesi che occorre studiare con il pensiero, e non con i sensi. Ma poiché gli scienziati non risalgono al principio, ma partono dalle ipotesi, a te sembra che essi non colgano pienamente queste realtà, sebbene intelligibili con un principio. E credo che tu definisca pensiero discorsivo (διάνοια), non intelligenza, la condizione della geometria e delle altre discipline affini, ossia un pensiero intermedio (μεταξύ) tra l'opinione (δόξα) e l'intelligenza (νόος).⁴

È assolutamente chiaro che, per Platone, il difetto proprio della matematica è esattamente l'assioma. Perché? Perché l'assioma resta esterno al

4 La traduzione in italiano del testo platonico qui proposta è quella di Giuseppe Lozza per l'editore Mondadori, alla quale abbiamo interpolato, conformemente alla traduzione francese proposta da Badiou, alcuni termini lì presenti in lingua greca.

pensabile. I geometri sono costretti a procedere discorsivamente, proprio perché non cadono all'interno della potenza normativa dell'uno, il cui nome è *principio*. E quest'obbligo attesta la loro exteriorità alla norma principale del pensabile. Sempre per Platone, l'assioma è gravido di un'oscura violenza, che deriva dal fatto che esso non fa sua la logica dialettica dell'uno, basata sulla definizione. Nell'assioma e nella matematica si dà certo pensiero, ma non la libertà di pensiero, resa possibile dal paradigma, dalla norma, dall'uno.

Su questo punto la mia conclusione è evidentemente l'inverso della conclusione di Platone. Ciò che rende prezioso l'assioma – o la disposizione assiomatica – è proprio la sua capacità di sottrarsi alla potenza normativa dell'uno. E a proposito della necessità che porta con sé, io non ci vedo, come Platone, il segno di un'insufficienza della delucidazione unificante e fondatrice. Ci vedo invece la necessità dello stesso gesto sottrattivo, cioè il movimento attraverso il quale il pensiero, certo al prezzo del non-esplicito e dell'impotenza della denominazione, si strappa a tutto ciò che ancora lo legherebbe al comune, o alla generalità, ovvero a ciò su cui si basa la sua tentazione metafisica. Ed è in questa separazione che io leggo la libertà del pensiero rispetto al suo obbligo destinale, rispetto a ciò che possiamo proprio chiamare la sua inclinazione metafisica.

Diciamo allora che, votata alla disposizione assiomatica, l'ontologia, o pensiero del molteplice puro inconsistente, non può appoggiarsi su nessun principio. E che, inversamente, ogni risalita al principio è quanto impedisce l'esposizione del molteplice a partire dalla sola immanenza della sua molteplicità.

Eccoci dunque in possesso di cinque condizioni per ogni ontologia del molteplice che si voglia disfacimento della potenza dell'uno; o per ogni ontologia fedele a ciò che, da sempre in filosofia, ha contrastato la sua stessa tendenza metafisica.

1. L'ontologia è pensiero della molteplicità inconsistente, cioè ridotta, senza unificazione immanente, al solo predicato della propria molteplicità.

2. Il molteplice è radicalmente senza uno, nel senso che è a sua volta costituito esclusivamente da molteplici. Ciò che c'è, o l'esposizione al pensabile di ciò che c'è unicamente secondo l'esigenza del «c'è», è costituito da molteplici di molteplici.

3. Dal momento che la molteplicità in quanto tale non è delimitata da alcun limite immanente proveniente dall'uno, non si dà alcun principio originale di finitezza. Il molteplice può dunque essere pensato come infinito. O anche: l'infinità è un altro nome della molteplicità in quanto tale.

E poiché del resto nessun principio lega l'infinito all'uno, bisogna sostenere l'idea che vi è un'infinità d'infiniti, una disseminazione infinita di molteplicità infinite.

4. Se è possibile pensare un molteplice che non sia molteplice di molteplici, negheremo che sia in questo caso inevitabile reintrodurre l'uno. Diremo che è molteplice di niente. E neppure il niente, come i molteplici, sarà dotato d'un principio di consistenza.

5. La presentazione ontologica effettiva ha necessariamente la forma di un'assiomatica.

È a questo punto che, alla luce della rifondazione cantoriana delle matematiche possiamo dire: l'ontologia non è altro che la matematica stessa. E questo fin dalle sue origini greche, anche se in quest'origine, come pure in seguito, lottando in sé stessa contro la tentazione metafisica, la matematica è riuscita solo difficilmente, e a prezzo di sforzi e riforme dolorose, ad assicurarsi il libero gioco delle sue proprie condizioni.

Si può dire che con Cantor si passa dall'ontologia ristretta, che vincola ancora il molteplice al tema metafisico della rappresentazione degli oggetti, numeri e figure, all'ontologia generale, che fissa come fondamento e compito della matematica l'apprensione razionale libera della molteplicità in quanto tale. La quale cessa per sempre di confinare il pensabile nella dimensione ristretta dell'oggetto.

Chiariamo in che modo la matematica post-cantoriana diviene in qualche modo identica alle proprie condizioni.

1. L'essenza dell'insieme, per Cantor, non è altro che molteplicità; senza determinazione esterna, poiché niente ne limita l'apprensione in relazione a qualcos'altro; senza determinazione interna, poiché ciò di cui esso è la composizione molteplice è indifferente.

2. Nell'elaborazione messa a punto da Zermelo e Frankel, oltre all'insieme, non figura alcun altro termine primitivo non definito, o valore possibile per le variabili. Così, ogni elemento di un insieme è a sua volta un insieme. Il che compie l'idea che ogni molteplice sia molteplice di molteplici, senza riferimento a nessun tipo di unità.

3. Cantor riconosce pienamente non solo l'esistenza d'insiemi infiniti, ma l'esistenza d'una infinità di tali insiemi. Quest'infinità è a sua volta assolutamente aperta, sigillata da un punto d'impossibile, dunque di reale, che la rende inconsistente: sapere che non può esistere un insieme di tutti gli insiemi. Il che rappresenta in effetti il compimento dell'acosmismo di Lucrezio.

4. Esiste in effetti un insieme di niente, o insieme che non ha alcun molteplice come elemento. È l'insieme vuoto, che è puro segno, che sot-

tende, è possibile dimostrarlo, tutti i molteplici di molteplici. Così si realizza la perfetta coincidenza tra l'essere e la lettera, una volta che ci si è sottratti alla potenza normativa dell'uno. Si pensi, ancora una volta, all'impressionante premonizione di Lucrezio, canto I, verso 910 e seguenti:

non vedi che quelli medesimi, di poco mutati fra loro,
creano il fuoco e il legno? Cos'ì anche le stesse parole
son fatte di lettere, di poco mutate fra loro,
poiché indichiamo con suoni diversi ciò ch'è ligneo e ciò ch'è igneo.

È in quest'istanza della lettera, per riprendere l'espressione di Lacan, istanza qui rappresentata dal segno del vuoto, che si dispiega il pensiero senza-uno, o senza metafisica, di ciò che si lascia esporre matematicamente quale figura immemoriale dell'essere.

5. Il nucleo della presentazione della teoria degli insiemi non è altro che il corpo degli assiomi della teoria. Il termine «insieme» non vi figura, e ancor meno la definizione d'un tal termine. Il che dimostra che il pensiero del molteplice puro non necessita d'alcun principio dialettico; e che la libertà del pensiero che si accorda all'essere sta nella decisione assiomatica, e non nell'intuizione di una norma.

E dal momento che è stato stabilito in seguito che l'esposizione cantorianiana era, più che una teoria particolare, il luogo stesso del pensabile matematico, il famoso «paradiso» di cui parlava Hilbert, una retroazione generale ci permette di dire: è fin dalle sue origini greche che l'essere tenta di inscrivere nelle disposizioni della matematica pura. Ed è dalle origini della filosofia che il pensiero si sottrae alla potenza normativa dell'uno. La presenza, rimarchevole, della matematica nella filosofia, da Platone a Husserl fino a Wittgenstein, deve essere interpretata come una condizione singolare: condizione che espone la filosofia alla possibilità di un'altra via, diversa dall'assoggettamento dell'essere alla potenza dell'uno. La filosofia è dunque, da sempre, in quanto la matematica è una sua condizione, la scena di un tentativo disparato, o scisso. È vero che essa espone la categoria di verità alla potenza unificatrice e metafisica dell'uno. È vero anche che espone a sua volta questa potenza alla defezione sottrattiva della matematica. Ogni singola filosofia è dunque, più che l'effettuazione del destino metafisico, il tentativo di sottrarvisi, che opera a partire dalla matematica intesa come condizione. La categoria filosofica di verità deriva simultaneamente da una normatività ereditata dal gesto platonico e da un'appropriazione della condizione matematica che disfa questa norma. Ciò è vero del resto nello stesso Platone: la progressiva pluralizzazione, o ibridazione delle idee supreme, nel *Sofista* o nel *Filebo*, tanto quanto gli

esiti aporetici del motivo dell'uno nel *Parmenide*, mostrano che la scelta tra definizione ed assioma, tra principio e decisione, tra unificazione e disseminazione, resta indecisa e fluttuante.

Più in generale, se l'ontologia, o il dicibile dell'essere in quanto essere, è coestensivo alla matematica, quali sono i compiti della filosofia?

Il primo di questi, contrariamente alle sue più intime aspirazioni, è senza dubbio quello di umiliarsi davanti alla matematica, riconoscendo in quest'ultima il pensiero in atto del puro essere, dell'essere in quanto essere.

Dico: contro le sue più intime aspirazioni, poiché, nel suo darsi reale, la filosofia, cedendo su questo all'ingiunzione sofistica, ha avuto sin troppo la tendenza a pretendere che la matematica, che la filosofia ha dovuto prendere in esame per esistere, non meritasse lo statuto di autentico pensare. La filosofia ha la sua parte di responsabilità nella riduzione della matematica al rango di semplice calcolo, o a tecnica, a quest'immagine rovinosa a cui la riduce l'opinione corrente, con la complicità aristocraticheggiante dei matematici, per i quali non è assolutamente un problema se il profano, della loro scienza, non comprende nulla.

Tocca alla filosofia, come è già avvenuto più volte in passato, anche se allo stesso tempo essa vanificava il suo stesso tentativo, sostenere che la matematica è un pensiero.

LA MATEMATICA È UN PENSIERO

Quest'enunciato non è di per sé evidente. Che la matematica sia un pensiero, è stato più volte sostenuto, innanzitutto da Platone, che però avanza in proposito numerose riserve, e più volte negato, in particolare da Wittgenstein. Si tratta di un enunciato indubbiamente sottratto alla dimostrazione. Forse è il punto di *impasse* della stessa matematizzazione, e dunque il reale della matematica. Ma il reale, più che essere conosciuto, viene dichiarato.

L'oscurità di quest'enunciato risulta da quanto sembra imporsi come una concezione intenzionale del pensiero: in questa concezione, ogni pensiero è pensiero d'un oggetto, che ne determina l'essenza e lo stile. La matematica può allora essere considerata un pensiero proprio nella misura in cui esistono degli oggetti matematici, e l'indagine filosofica concerne la natura e l'origine di questi oggetti. Ora, è chiaro che una tale supposizione è problematica: in quale senso le idealità matematiche possono essere dichiarate esistenti? Ed esistenti nella forma generica dell'oggetto? Tale difficoltà è presa in esame nel libro M della *Metafisica* di Aristotele, a proposito di ciò che egli chiama le μαθηματικά, le cose matematiche, o correlati supposti della scienza matematica. Se si abborda la questione della matematica come pensiero che concerne l'oggetto o l'oggettività, la soluzione di Aristotele è mio avviso definitiva. Tale soluzione si iscrive tra due limiti.

1. Da una parte si deve escludere di poter accordare l'essere o l'esistenza agli oggetti matematici, intendendolo come un essere separato, che costituirebbe un campo preesistente ed autonomo della donazione oggettiva. La tesi qui criticata è attribuita a Platone; e di fatto, i reali discendenti di Aristotele, ovvero i moderni empiristi anglo-sassoni, chiamano «platonismo» la supposizione di un'esistenza soprasensibile e separata delle idealità matematiche, e fanno valere, contro una tale supposizione, che gli oggetti matematici sono *costruiti*. Aristotele dirà allora: le μαθηματικά non sono affatto degli esseri separati. Se così fosse, dovremmo averne

un'intuizione intelligibile originaria, ma nulla può attestarla. Non possono dunque servire ad identificare la matematica come pensiero singolare. Diciamo che, per Aristotele, nessuna separazione ontologica può garantire la separazione epistemologica; e questo in particolare se si tratta dello scarto tra la fisica, che si interessa al sensibile, e la matematica, poiché: «è evidente che anche gli enti matematici non potranno esistere separati dai sensibili» (M, 2, 10)¹.

2. Simmetricamente, è altrettanto impossibile che gli oggetti matematici siano immanenti al sensibile. Questo punto Aristotele lo tratta nel libro B. L'argomento principale è che l'immanenza di idealità indivisibili dai corpi sensibili porterebbe con sé l'indivisibilità di questi corpi; o che l'immanenza delle idealità immobili porterebbe con sé l'immobilità dei corpi sensibili. Cosa che ripugna all'esperienza. Il fondo incontestabile di questa tesi è che ogni matematicità immanente o infetta l'oggetto matematico di predicati sensibili che gli sono manifestamente estranei, come la temporalità e la corruttibilità, o infetta i corpi sensibili con predicati intelligibili, che sono a loro volta estranei a questi, come l'eternità e la trasparenza concettuale.

Se lo si mette in relazione con il campo dell'esperienza, l'oggetto matematico non è né separabile né inseparabile. Non è né trascendente né immanente. La verità è che, per essere precisi, non ha essere. O, più precisamente: in nessun luogo l'oggetto matematico esiste *in atto*. Come dirà Aristotele, o le μαθηματικά non esistono affatto, oppure in ogni caso non esistono in maniera assoluta. Diciamo che l'oggettività matematica è uno pseudo-essere, sospeso tra l'atto puro separato, il cui nome supremo è Dio, e le sostanze sensibili, o cose realmente esistenti. La matematica non è né fisica né metafisica.

Ma allora, che cos'è? In realtà è un'attivazione finzionale, compiuta là dove l'esistenza in atto viene a mancare. L'oggettività matematica esiste in potenza nel sensibile, e vi risiede nella forma di una latenza definitiva del suo atto. Così, è vero che un uomo detiene in potenza l'uno aritmetico, o che un corpo detiene in potenza tale o tal'altra forma pura. L'uno aritmetico o la sfera geometrica non esistono a parte, né esistono come tali in un uomo o in un pianeta. Il pensiero può però attivare l'uno o la sfera a partire dall'esperienza di un organismo o di un oggetto. Cosa vuol dire attivare? Vuol dire esattamente: trattare come esistente in atto ciò che non

¹ Riportiamo il passo nella traduzione di G. Reale: Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano, 2000.

esiste che in potenza. Trattare come essere uno pseudo-essere. Trattare come separato ciò non lo è. Questa è la definizione di Aristotele: coloro che conoscono e praticano l'aritmetica e la geometria giungono, a suo avviso, a risultati eccellenti «ponendo come separato ciò che non lo è».

La conseguenza di tale finzione è che la norma delle matematiche non può essere il vero, poiché il vero non si lascia approssimare da una finzione. La norma delle matematiche è il bello. Poiché il matematico con le sue finzioni separa innanzitutto relazioni d'ordine, simmetrie, entità concettuali semplici e trasparenti. Ora, osserva Aristotele, «le forme più alte del bello sono l'ordine, la simmetria, il definito». Ne risulta che «il bello è l'oggetto principale delle dimostrazioni matematiche».

Si può allora modernizzare la conclusione definitiva di Aristotele. Per far questo, basta domandarsi: cos'è che ha potenza di attivare «l'essere in potenza», o: cos'è che ha potere di separare ciò che non è separato? È evidente che per noi moderni si tratta del linguaggio. Come osserva Mallarmé in una famosa citazione, se dico «un fiore» lo separo da ogni *bouquet*. Se dico «sia una sfera», la separo da ogni oggetto sferico. Su questo punto, matema e poema sono indiscernibili.

Si può allora ricapitolare la dottrina

1. La matematica è il quasi-pensiero di uno pseudo-essere.
2. Questo pseudo-essere è distribuito in quasi-oggetti (per esempio i numeri e le figure, ma anche le strutture algebriche, topologiche, etc.).
3. Questi quasi-oggetti non sono dotati di alcuna specie di esistenza in atto, non essendo né trascendenti né immanenti al sensibile.
4. Sono in effetti delle creazioni linguistiche estratte mediante l'uso di finzioni dagli strati latenti, o inattivabili, o non separabili, degli oggetti reali.
5. La norma che regge la finzione separatrice è la bellezza trasparente delle relazioni semplici che essa costruisce.
6. La matematica è dunque alla fin fine un'estetica rigorosa. Essa non ci dice niente sull'essere-reale, ma a partire da esso produce la finzione di una consistenza intelligibile la cui regola è esplicita.

E infine:

7. Considerata come pensiero, la matematica non è pensiero del proprio pensiero. Infatti, installata nella sua stessa finzione, *non può che crederci*. Si tratta di un punto su cui Lacan insisteva giustamente: il matematico è innanzitutto colui che crede in modo irremovibile alle matematiche. La filosofia spontanea del matematico è il platonismo, poiché essendo il suo atto quello di separare ciò che non è separato, egli ottiene per mezzo di questa attivazione finzionale lo spettacolo ideale del suo risultato. Per lui tutto accade come se gli oggetti matematici esistessero in atto. Più

profondamente: il pensiero matematico, come ogni finzione, è un atto. Non può essere altro, dato che non vi è nulla da contemplare. Come dice Aristotele in una formula piuttosto concisa, nel caso delle matematiche, ἡ νόησις ἐνέργεια, l'intelletto è atto. Nelle matematiche, *l'atto che manca agli oggetti ritorna dalla parte del soggetto*.

Preso com'è nell'atto di attivazione finzionale che costituisce il proprio pensiero, il matematico ne misconosce la struttura. Questa è anche la ragione per la quale la dimensione estetica è occultata da una pretesa cognitiva. Il bello è la vera causa dell'attività matematica, ma nel discorso matematico tale causa è una causa assente. Non è reperibile se non attraverso i suoi effetti: «Se le scienze matematiche non nominano il bello ciò non significa che esse non se ne occupino, poiché esse ne mostrano gli effetti e i rapporti». È il filosofo che deve dare un nome alla causa reale dell'atto matematico, e dunque pensare il pensiero matematico secondo ciò a cui esso è veramente destinato.

Questa concezione è a mio avviso ancor oggi dominante e si manifesta in quattro sintomi principali:

a) La critica di ciò che è supposto esistere in ciò che il termine «platonismo» indica è pressappoco consensuale in tutte le concezioni contemporanee della matematica. Analogamente in esse si possono trovare le ragioni per le quali i matematici sono dei platonici spontanei, o «ingenui».

b) Il carattere costruito e linguistico delle entità o strutture matematiche è quasi universalmente ammesso.

c) Anche se l'estetica non è sempre convocata in quanto tale, molti dei temi oggi consueti sono ad essa omogenei. Ad esempio, l'eliminazione della categoria di verità; la tendenza al relativismo (vi sarebbero più matematiche differenti, ed in definitiva sarebbe questione di gusto); ed infine l'approccio logico delle architetture matematiche, che le tratta come grandi forme il cui protocollo di costruzione sarebbe decisionale, ed il cui referente, o essere proprio, ovvero la determinazione attraverso il pensiero di *ciò che* è pensato, rimane non assegnabile. Il che è conforme all'orientamento di Aristotele, il quale riconosce espressamente alle matematiche una superiorità formale, ciò che egli chiama un'anteriorità logica, ma questo per meglio negar loro l'anteriorità sostanziale, o ontologica. Poiché, dice Aristotele: «l'anteriorità sostanziale è la divisione degli esseri che, separati, prendono il sopravvento grazie alla facoltà dell'esistenza separata». La separazione puramente fittizia dell'oggetto matematico è dunque, in dignità ontologica, inferiore alla separazione reale delle cose. *Inversamente*, la trasparenza logica delle matematiche è esteticamente superiore alla sostanzialità separata delle cose. Ciò che è integralmente ripro-

dotta oggi nella distinzione canonica, essa stessa intra-linguistica, tra scienze formali e scienze empiriche.

d) L'incontestabile supremazia odierna della visione costruttivista, o intuizionista, sulla visione formalista e unificata del fondamento, così come sull'evidenza della logica classica. L'estetica del grande edificio iniziato da Bourbaki era un'estetica globale che si potrebbe chiamare arborescente. Sul solido tronco della logica e di una teoria omogenea degli insiemi, nascevano i rami simmetrici dell'algebra e della topologia, che si re-incrociavano più in alto all'altezza delle strutture concrete più «fini», e componevano la disposizione ramificata del fogliame. Oggi si parte piuttosto da concrezioni già di per sé complesse, e si tratta di piegarle e dispiegarle secondo la loro singolarità, o di trovare il principio della loro decostruzione-ricostruzione, senza preoccuparsi di un piano d'insieme o di un fondamento deciso. L'assiomatica è lasciata cadere a favore di un'apprensione mobile delle complessità e delle correlazioni sorprendenti. Il rizoma di Deleuze prende il posto dell'albero di Cartesio. L'eterogeneo dà da pensare più che l'omogeneo. Una logica intuizionista o modale è più appropriata a quest'orientamento descrittivo che non la rigidezza della logica classica, in cui vale il principio del terzo escluso.

La questione è dunque: considerando la matematica come pensiero, siamo votati ad una versione linguistica dell'aristotelismo?

Non ne sono affatto convinto. L'ingiunzione della matematica contemporanea mi sembra piuttosto essere quella di riprendere il platonismo, ed innanzitutto rendere noto quale fosse il suo intento reale, intento interamente occultato dall'esegesi di Aristotele.

Nondimeno, al punto in cui ci troviamo non prenderò direttamente la strada che potremo chiamare la rettificazione platonica. La questione che vorrei cominciare a prendere in esame è limitata. Poiché in definitiva, se si sostiene che la matematica è pensiero, si tratta di iniziare ad esaminare il pensiero di questo pensiero, ed è pertinente occuparsi dei momenti in cui la matematica sembra convocata a pensarsi da sé, a dire ciò che essa è. Questi momenti, si sa, ricevono il nome convenzionale di «crisi», o «crisi dei fondamenti».

È il caso della crisi degli irrazionali nella matematica detta pitagorica, o della crisi legata ai paradossi della teoria degli insiemi alla fine del secolo scorso, poi dei diversi teoremi di limitazione dei formalismi scoperti negli anni trenta. C'è stata anche una crisi a proposito dell'utilizzo anarchico dell'infinitamente piccolo agli inizi XVIII° secolo, e un'altra relativa alla geometria, con la scoperta del carattere indecidibile del postulato di Euclide sulle parallele.

Ci si è interrogati sul carattere di queste crisi, se fossero crisi interne alla matematica, o invece si trattasse di crisi strettamente filosofiche, che importavano nel dibattito tra matematici opzioni di pensiero legate all'esistenza di ciò che Louis Althusser chiamava la «filosofia spontanea degli scienziati». Althusser sosteneva che nelle scienze non c'era nessun tipo di crisi. C'erano certo delle discontinuità, dei bruschi rimaneggiamenti qualitativi. Questi momenti testimoniavano progresso e creazione, e non vicoli ciechi o crisi. Ma proprio in occasione di queste rotture avevano ineluttabilmente luogo delle lotte tra tendenze filosofiche, e questo anche negli ambiti scientifici in questione, lotte il cui obiettivo era in realtà resistere al modo secondo cui le correnti filosofiche si servono delle scienze per i loro fini, che in ultima istanza sono fini politici.

Partiremo qui dalla constatazione seguente: ci sono dei momenti singolari in cui la matematica sembra dover pensare il proprio pensiero, e questo a partire da finalità interamente matematiche. In cosa consiste questa operazione? Tutto si gioca in effetti in alcuni enunciati con cui il pensiero matematico si scontra, come se essi fossero, nel campo matematico, il segno dell'impossibile.

Questi enunciati sono chiaramente di tre tipi:

— O si tratta di una contraddizione formale, dedotta da un insieme di presupposti la cui evidenza e coesione sembravano nondimeno indubbie. Ci si scontra qui con il paradosso. È il caso della teoria formale delle classi, nello stile di Frege, teoria che inciampa sul paradosso di Russell. In questo caso l'evidenza qui obbligata ad incontrare il proprio impossibile è quella che assegna a una proprietà qualunque l'insieme dei termini che possiedono questa proprietà. Nulla di più chiaro di tale teoria dell'estensione di un concetto; e nondimeno, come una prova reale, giunge il caso che fa affiorare in quest'evidenza un'inconsistenza intrinseca.

— Il secondo caso è quello in cui una teoria condivisa è diagonalizzata in un punto da un'eccezione, o da un eccesso, che obbliga a considerare questa teoria, prima creduta assolutamente generale, una teoria regionale, o decisamente particolare, o ristretta. Questo accade nella dimostrazione dell'incommensurabilità della diagonale del quadrato, se si intende per misura un numero irrazionale. Per i pitagorici la reciprocità dell'essere e del numero era assicurata da un'evidenza, l'assegnazione di una coppia di numeri interi ad ogni rapporto. Ma quest'evidenza è rovinata dimostrativamente da un rapporto geometrico in eccesso su ogni coppia di numeri interi che si pretendeva assegnargli come misura. Bisogna dunque ripensare il pensiero in cui si dispiegava la numericità essenziale dell'essere, e dunque ripensare il pensiero matematico in quanto tale.

– Infine, il terzo caso è quello in cui un enunciato di cui non ci si è accorti è isolato come condizione di risultati tenuti per certi, mentre, preso di per sé, tale enunciato sembra non sembra poter essere supportato dalle norme condivise riguardanti il pensiero matematico. È il caso dell'assioma di scelta. I grandi analisti francesi della fine del secolo scorso ne facevano implicitamente uso nelle loro dimostrazioni; ma l'esplicitazione formale di questo assioma parve loro eccedere assolutamente ciò che essi potevano accettare in quanto manipolazione dell'infinito; e soprattutto, vi scorsero una trasgressione illegittima della visione costruttivista che essi si facevano del pensiero matematico. L'assioma di scelta consiste infatti nell'ammettere un insieme infinito assolutamente indeterminato, la cui esistenza è affermata, sebbene esso sia linguisticamente indefinibile e, proceduralmente, non sia possibile costruirlo.

Si può dunque sostenere che il pensiero matematico si riporta a sé a partire dalla forzatura di un ostacolo reale, o a partire dall'insorgenza necessaria, nel proprio campo, di un punto d'impossibile. Questo ostacolo è dell'ordine del paradosso, che conduce all'inconsistenza; della diagonale, che conduce all'eccesso; o dell'individuazione di un enunciato latente, che conduce all'indefinito e al non costruibile.

Qual è allora la natura di questa torsione su di sé della matematica, se la si considera a partire da ciò che il suo ostacolo interno comanda?

Ciò che affiora alla superficie concerne ciò che, dell'ordine del pensiero matematico, riguarda l'atto, o la decisione; e nello stesso movimento, è necessario prendere posizione, poiché si è, se così posso dire, di fronte all'atto, sulla norma della decisione che esso compie.

Ora, ad ogni modo, in questa decisione obbligatoria, è l'essere che è in questione; o il modo secondo il quale la matematica assume per suo conto l'enunciato di Parmenide: «lo stesso è allo stesso tempo pensare e essere».

Riprendiamo i nostri esempi. Per i Greci, a partire dall'ingiunzione rappresentata dall'incommensurabile reale, il pensiero è costretto ad optare per un altro nodo tra essere e numero, tra geometrico ed aritmetico, decisione il cui nome proprio è Eudosso. Dinanzi al paradosso di Russell, è necessario ridurre i poteri della lingua sulla determinazione del molteplice, decisione il cui nome proprio è Zermelo. E quanto all'assioma di scelta, ciò a cui esso chiama il pensiero è una decisione radicale sull'infinito attuale indeterminato, decisione che del resto divide da allora i matematici.

In ogni caso, si tratta di decidere in quale senso, e a partire dalla disposizione immanente di quali limiti, il pensiero matematico è coestensivo all'essere che ne sostiene la consistenza.

Diremo dunque che nel momento in cui la matematica si imbatte nel paradosso e nell'inconsistenza, nella diagonale e nell'eccesso, o ancora in una condizione indefinita, essa giunge a pensare ciò che nel suo pensiero è dell'ordine di una decisione ontologica. Si tratta esattamente di un atto che vincola durevolmente il reale dell'essere le cui connessioni e configurazioni essa si farà carico di determinare. Ma, confrontata così alla propria dimensione decisionale, la matematica non può che essere in preda alla questione della propria norma, ed in particolare: della norma delle asserzioni di esistenza che il pensiero è in grado di sostenere. Bisogna far venire all'esistenza dei numeri il cui principio non è più la composizione di unità? Bisogna ammettere che esistano insiemi infiniti attuali non numerabili? A quali condizioni si può garantire che un concetto ben formato ammette un'estensione identificabile? Come si legano l'asserzione di esistenza e il protocollo di costruzione? Si può ammettere che esista una configurazione intelligibile di cui sia impossibile esibire un solo caso? Tali questioni verranno decise secondo una norma immanente che non costituisce il pensiero, ma l'orienta.

Chiameremo *orientamento nel pensiero* ciò che in questo pensiero regola le asserzioni di esistenza. Ovvero ciò che autorizza formalmente l'iscrizione di un quantificatore esistenziale all'inizio di una formula che fissa delle proprietà che si suppongono date in una regione d'essere. O ciò che, ontologicamente, fissa l'universo della presentazione pura del pensabile.

Un orientamento nel pensiero si estende non solo alle asserzioni fondatrici, o agli assiomi, ma anche ai protocolli dimostrativi, dato che il loro obiettivo è esistenziale. Per esempio, si ammetterà che si possa affermare l'esistenza solo di ciò per cui l'ipotesi di un'inesistenza porta ad un'*impasse* logica? Il ragionamento per l'assurdo funziona in questo modo. Ammetterlo oppure no riguarda, esemplarmente, l'orientamento del pensiero, classico se lo si ammette, intuizionista se non lo si ammette. La decisione concerne allora la via di accesso, che il pensiero determina in sé, a ciò che esso stesso dichiara esistere. Il cammino verso l'esistenza orienta il procedere discorsivo.

A mio avviso è erroneo dire che due orientamenti prescrivono due matematiche diverse, ovvero due pensieri diversi. Gli orientamenti si affrontano all'interno di un pensiero unico. Nessun matematico classico ha mai messo in dubbio la matematicità riconoscibile della matematica intuizionista. In ogni caso, si tratta dell'identità necessaria tra pensiero e essere. Ma l'esistenza, che è contemporaneamente ciò che il pensiero dichiara e ciò di cui l'essere garantisce la consistenza, è considerata secondo orientamenti diversi. Si può infatti chiamare esistenza ciò per cui decisione ed

incontro, atto e scoperta sono indiscernibili. Gli orientamenti nel pensiero concernono proprio le condizioni di questa indiscernibilità.

Si dirà dunque che vi sono dei momenti in cui la matematica, frangendosi su di un enunciato che attesta in un punto la venuta di un impossibile, volge lo sguardo alle decisioni che l'orientano. Essa coglie allora il proprio pensiero, non più a partire dalla propria unità dimostrativa, ma secondo la diversità immanente degli orientamenti nel pensiero. La matematica pensa la propria unità come interiormente *esposta* alla molteplicità degli orientamenti nel pensiero. Una «crisi» della matematica è un momento in cui essa è costretta a pensare il proprio pensiero *come molteplicità immanente della propria unità*.

È in questo punto, credo, e solo in questo punto, che la matematica, ovvero l'ontologia, funziona come condizione della filosofia. Diciamo questo: la matematica si rapporta al proprio pensiero secondo il proprio orientamento. È la filosofia che ha il compito di continuare questo gesto attraverso una teoria generale degli orientamenti nel pensiero. Che ogni pensiero possa pensare la propria unità solo come esposizione alla molteplicità che l'orienta, è ciò di cui la matematica non può rendere conto, ma è anche ciò che essa manifesta esemplarmente. Il rapporto completo del pensiero matematico con il proprio pensiero, suppone che la filosofia, sotto condizione della matematica, tratti la questione: che cos'è un orientamento nel pensiero? E ancor più: che cosa fa sì che l'identità dell'essere e del pensiero si effettui secondo una molteplicità immanente di orientamenti? Perché bisogna sempre decidere ciò che esiste? Poiché la questione è che l'esistenza non è affatto la donazione primigenia. L'esistenza è precisamente l'essere stesso, in quanto il pensiero lo decide. E questa decisione orienta essenzialmente il pensiero.

Bisognerebbe dunque disporre di una teoria degli orientamenti nel pensiero, come territorio reale di ciò che il pensiero della matematica, in quanto pensiero, può attivare. In *L'Essere e l'Evento* ho proposto un trattamento sommario di questo punto, e non posso ritornare qui sul basamento tecnico che lo sorregge. Vi si possono rintracciare tre orientamenti maggiori, identificabili simultaneamente nei momenti di crisi della matematica, e nei rimaneggiamenti concettuali della filosofia. Questi orientamenti sono l'orientamento costruttivista, l'orientamento trascendente e l'orientamento generico.

Il primo norma l'esistenza attraverso delle costruzioni esplicite e subordina in definitiva il giudizio di esistenza a dei protocolli linguistici finiti e controllabili. Diciamo che ogni esistenza si sostiene su di un algoritmo, che permette effettivamente di esporre un caso di ciò la cui esistenza è in questione.

Il secondo, il trascendente, norma l'esistenza attraverso l'ammissione di ciò che si può chiamare una sovra-esistenza, o un punto di arresto gerarchico che dispone, al di qua di sé stesso, l'universo di tutto ciò che esiste. Diciamo che questa volta l'intera esistenza si iscrive in una totalità che gli assegna un posto.

Il terzo pone che l'esistenza non ha altra norma se non la consistenza discorsiva. Esso privilegia le zone indefinite, i molteplici sottratti a ogni collezione predicativa, i punti di eccesso e le donazioni sottrattive. Diciamo che ogni esistenza è presa in un'erranza che si situa diagonalmente rispetto ai montaggi che sono supposti sorprenderla.

È abbastanza chiaro che questi tre orientamenti sono, metaforicamente, di natura politica. Sostenere che l'esistenza deve mostrarsi secondo un algoritmo costruttivo, o che essa è predisposta in un Tutto, o che essa è una singolarità diagonale, orienta il pensiero secondo un'accezione di ciò che è ogni volta particolare, «ciò che è» essendo qui pensato a partire dalla decisione di esistenza. O ciò che è, è ciò di cui c'è un caso, o ciò che è è un posto in un Tutto; o ciò che è, è ciò che si sottrae a ciò che è. Si potrebbe dire: politica delle particolarità empiriche, politica della totalità trascendente, politica delle singolarità sottratte. Diciamo, per essere brevi: le democrazie parlamentari, Stalin, e, senza dubbio, ciò che si dichiara un po' oscuramente oggi, una politica generica, una politica dell'esistenza come sottrazione allo Stato, o di ciò che esiste solamente in quanto non è calcolabile.

È magnifico che questi tre orientamenti siano matematicamente leggibili, e questo anche nella sola teoria degli insiemi. La dottrina degli insiemi costruibili di Gödel fornisce una solida base per il primo, la teoria dei grandi cardinali per il secondo, la teoria degli insiemi generici per il terzo.

Ma ben altri esempi più recenti ci mostrerebbero come ogni progresso matematico finisce per esporre, nell'unicità contingente del suo movimento, i tre orientamenti. Ogni movimento reale è immediatamente la presentazione, nel punto d'essere che convoca il pensiero, dei tre orientamenti. Ogni movimento reale confronta la triplicità formale delle decisioni di esistenza.

Terremo presente a questo punto, che è di grande aiuto in tutte le situazioni concrete: nessuna seria *querelle* tra dispositivi di pensiero oppone tra loro interpretazioni di un'esistenza riconosciuta da tutti. È invece vero il contrario: è sull'esistenza stessa che l'accordo non si raggiunge, poiché è l'esistenza ciò che viene deciso. Ogni pensiero è polemica. Ma non si tratta affatto di un conflitto tra interpretazioni. Si tratta di un conflitto di giudizi di esistenza. Ecco perché nessun vero conflitto di pensiero ammet-

te una soluzione; il consenso è il nemico del pensiero, perché pretende che si condivida l'esistenza. Ma l'esistenza è giustamente, al cuore del pensiero, ciò che non può essere condiviso.

La matematica possiede questa virtù: non presentare alcuna interpretazione. Il reale non vi si mostra nella forma di interpretazioni disparate. Vi si dimostra come sprovvisto di senso. La conseguenza è che quando la matematica si volge al proprio pensiero, essa mette a nudo i conflitti di esistenza, e ci fa pensare che ogni coglimento dell'essere suppone, rispetto all'esistenza, una decisione che, senza garanzia né arbitraggio possibile, orienta decisamente il pensiero.

L'elogio delle «matematiche severe» da parte di Lautréamont è ben calibrato. Non sono tanto il formalismo, o il concatenamento dimostrativo, ad essere severi, ma la manifestazione di una massima di pensiero che si potrebbe formulare così: è quando decidi ciò che esiste che leghi il tuo pensiero all'essere. Ma allora ti trovi preso, inconsapevolmente, nell'imperativo di un orientamento.



L'EVENTO COME TRANS-ESSERE

Se si assume che la matematica è il pensiero dell'essere in quanto essere, e che essa è capace di pensare il proprio pensiero quando sono in gioco decisioni d'esistenza che un determinato orientamento impone, quale sarà allora il campo proprio alla filosofia?

Certo, si è visto che alla filosofia spetta il riconoscimento della vocazione ontologica della matematica. Salvo in rari momenti di «crisi», la matematica pensa l'essere, ma non è pensiero del pensiero che essa è. Ammettiamo pure il fatto che, per potersi dispiegare storicamente quale pensiero dell'essere, ed in ragione delle difficoltà legate al suo sottrarsi alla potenza metafisica dell'uno, la matematica abbia dovuto identificarsi in modo totalmente diverso da quello di un'ontologia. Spetta dunque alla filosofia enunciare e legittimare l'equazione: matematica=ontologia; facendo questo la filosofia si libera a sua volta di quello che potrebbe sembrare il suo compito maggiore: essa asserisce che non è sua incombenza pensare l'essere in quanto essere. In effetti, il movimento attraverso il quale la filosofia, identificando le proprie condizioni, si libera di ciò che non la riguarda, scandisce tutta la storia della filosofia. Essa si è progressivamente liberata, o sgravata, della fisica, della cosmologia, della politica, e di molti altri fardelli. È importante che si liberi ora dell'ontologia *stricto sensu*. Si tratta però di un compito complesso, dal momento che esso implica un attraversamento consapevole, e non puramente epistemologico, della matematica reale. Per esempio, in *L'Essere e l'Evento* ho simultaneamente:

- esaminato l'efficienza ontologica degli assiomi della teoria degli insiemi, per mezzo delle categorie successive di differenza, vuoto, eccesso, infinito, natura, decisione, verità e soggetto;
- mostrato come e perché il pensiero ontologico si effettui senza dover si identificare;
- ed infine esaminato, nel quadro della visione non unificata del destino della filosofia che propongo, le connessioni filosofiche delle interpre-

tazioni assiomatiche: il *Parmenide* di Platone sull'uno e la differenza, Aristotele sul vuoto, Spinoza sull'eccesso, Hegel sull'infinito, Pascal sulla decisione, Rousseau sull'essere delle verità, etc.

Tale lavoro è secondo me ancora largamente incompiuto. Come hanno dimostrato in particolare, negli anni trenta, gli studi di Albert Lautman, ogni frammento significativo ed innovatore della matematica reale può e deve suscitare, in quanto condizione vivente, la propria identificazione ontologica. È ciò che ho tentato di fare di recente a proposito dello statuto del concetto di numero nella versione rinnovata offertane da Conway e – avremo modo di vederlo – a proposito della teoria delle categorie e dei *topoi*.

Per un altro verso, si apre invece la vasta questione di cosa si sottragga alla determinazione ontologica. La questione che investe ciò che non è l'essere in quanto essere. La legge sottrattiva è infatti implacabile: se l'ontologia reale si dà come matematica sfuggendo alla norma dell'uno, bisognerà al contempo, a meno di non volerla ristabilire, che vi sia un punto in cui il campo ontologico, e dunque matematico, si detotalizzi o resti inoperante. Questo punto l'ho chiamato *evento*. Si può perciò affermare ugualmente che la filosofia, oltre che identificazione perpetua dell'ontologia reale, è anche, e senza dubbio innanzitutto, teoria generale dell'evento. Cioè teoria di ciò che si sottrae alla sottrazione ontologica. O teoria dell'impossibile proprio delle matematiche.

Si potrà anche dire che, se la matematica trattiene nel pensiero l'essere come tale, la teoria dell'evento mira alla determinazione di un trans-essere.

Ma su questo punto sorge un problema particolare, in cui si potrebbe per esempio individuare, credo, ciò che distingue la posizione di Deleuze dalla mia.

La questione è infatti la seguente: ammesso che l'evento è ciò a partire da cui ci si assicura che non tutto è matematizzabile, è necessario, oppure no, inferirne l'eterogeneità intrinseca del molteplice? Poiché pensare che l'evento sia il punto di rottura dell'essere – o ciò che io chiamo la struttura del trans-essere – non dispensa infatti dal pensare l'essere dell'evento stesso. L'essere del trans-essere. Quest'essere dell'evento richiede davvero una teoria del multiplo eterogenea a quella che rende ragione dell'essere, in quanto essere? Questa è a mio avviso la posizione di Deleuze. Per poter pensare la piega evenemenziale è necessaria una teoria delle molteplicità originariamente duplice, che Deleuze eredita da Bergson. Le molteplicità estensive e numeriche devono essere distinte da quelle intensive o qualitative. Un evento è sempre lo scarto tra due molteplicità eterogenee. Ciò che avviene produce la piega, per così dire, tra il dispiegarsi estensivo ed il continuo intensivo.

Quanto a me, continuo a sostenere, al contrario, che la molteplicità è assiomaticamente omogenea. Devo dunque dar conto dell'essere dell'evento sia in quanto rottura della legge delle molteplicità dispiegate, sia in quanto omogeneo a una tal legge. Tutto ciò avviene in virtù della defezione di un assioma: un evento non è altro che un insieme, o un molteplice, ma il suo affiorare, il suo darsi come supplemento, annullano uno degli assiomi del molteplice, più esattamente l'assioma di fondazione.

Il che, preso alla lettera, significa che un evento è propriamente un molteplice in-fondato. È questa defezione del fondamento che lo rende un puro supplemento casuale alla situazione-molteplice per la quale rappresenta un evento.

Detto questo, la questione generale da me discussa con Deleuze, ovvero lo statuto dell'evento nell'ambito dell'ontologia del molteplice, e il modo di non reintrodurre la potenza dell'uno nel punto in cui la legge del molteplice viene a mancare, costituisce a mio avviso la questione cruciale per tutta la filosofia contemporanea. Essa è del resto annunciata da Heidegger nello slittamento da *Sein* ad *Ereignis*; o, su un registro opposto, si trova completamente investita, in Lacan, nell'idea dell'atto analitico come eclisse della verità tra un sapere supposto e un sapere trasmissibile, tra l'interpretazione e il matema. Ma è anche un problema decisivo per Nietzsche: se si tratta di spaccare in due la storia del mondo, qual è, nell'affermativo assoluto della vita, il principio pensabile di una tale cesura? Ed è il problema centrale anche per Wittgenstein: in che modo l'atto ci apre un accesso silenzioso all'«elemento mistico», cioè all'etica e all'estetica, se il senso è sempre imprigionato in una proposizione?

In ogni caso, la matrice latente del problema è la seguente: se per «filosofia» si deve intendere allo stesso tempo la giurisdizione dell'uno e la sottrazione condizionata a una tale giurisdizione, come può la filosofia farsi carico di ciò che avviene? Di ciò che avviene nel pensiero? La filosofia sarà sempre combattuta tra il riconoscimento dell'evento come venuta sovrannumeraria dell'uno e il pensiero del suo essere quale pura estensione del molteplice. La verità è ciò che viene all'essere, o ciò che dispiega l'essere? Restiamo divisi. Tutto sta nell'assumere nella maniera più intransigente possibile, ed a partire dalle condizioni di pensiero in cui è maggiore la forza di innovazione, che in ogni caso la verità stessa non è altro che molteplicità. Nel duplice senso della sua venuta (una verità fa avvenire un molteplice tipico, una singolarità generica) e del proprio essere (non c'è la verità, ci sono solo delle verità, disperate e non totalizzabili).

Il che esige un primo gesto radicale, a partire dal quale la filosofia moderna è riconoscibile: sottrarre l'esame delle verità alla semplice forma

del giudizio. Il che significa necessariamente: decidere un'ontologia delle molteplicità. Restare di conseguenza fedeli a Lucrezio, ripetersi che ogni istante è quello in cui:

mentre in ogni direzione si estende vuoto lo spazio infinito
e semi di numero infinito e somma sconfinata
volteggiano in molti modi sospinti da eterno moto.¹

Ma, malgrado le sue inflessioni stoiche, Deleuze non era, anche lui, un fedele di Lucrezio? Mi piacerebbe prendere nuovamente in esame ciò che lo ha portato a scegliere, proprio contro la matematicità ontologica, la parola «vita» come nome principale dell'essere.

¹ La traduzione è sempre quella di R. Raccanelli. Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, II, 1053-55.

L'ONTOLOGIA VITALISTA DI DELEUZE

L'ingiunzione fondamentale dell'ontologia deleuziana è la seguente: che l'essere non sia piegato ad alcuna categoria, a nessuna disposizione fissa della sua divisione immanente. L'essere è univoco in quanto gli essenti non sono mai ripartiti e classificati attraverso delle analogie equivocate.

Chiediamo per esempio cos'è l'essere sessuato, o sessuale. Impossibile costruirne l'intuizione se partite dall'intuizione dell'uomo o del maschile; ma altrettanto se partite, anche se lo considerate alla stregua di un'eccezione, o sbrecciatura, dell'essere femminile, dall'interiorità supposta del femminile. Ciò che bisogna fare, è giungere al punto d'inflessione in cui si avviluppano, in una topologia bicorni, il divenire-donna dell'uomo e la territorialità maschile della donna. L'uomo non è pensabile se non come attualizzazione della sua virtualità femminile. Meglio ancora: è pensabile solo nel punto in cui è inassegnabile alla mascolinità; perché la sua virtualità femminile è essa stessa linea di fuga di una territorialità maschile. Di modo che noi pensiamo l'essere sessuale quando siamo nell'indiscernibilità tra un movimento di «femminizzazione» e una sospensione della «mascolinizzazione», che scambiano le loro energie nell'indiscernibile.

Diremo anche: l'essere sessuale, pensato secondo il suo essere, secondo l'attivazione modale del suo essere, non è sessuato, non è nemmeno sessuale, se si intende per «sessuale» un repertorio di proprietà. Quale che sia questo repertorio, e anche se lo si complica all'infinito, l'essere sessuale non può essere colto dall'intuizione se non in questo *milieu* inassegnabile ed indiscernibile di tutte le proprietà che le metamorfosa le une nelle altre.

Che l'essere non abbia alcuna proprietà è una vecchia tesi. Ma il rinnovamento di questa tesi da parte di Deleuze consiste nel fare dell'essere la neutralizzazione attiva delle proprietà attraverso la virtualizzazione inseparata della loro separazione attuale.

Che l'essere sia l'im-proprietà è a sua volta un'altra vecchia tesi; è esattamente ciò che Platone vuol dire quando afferma che il Bene, che è il

nome dell'essere, non è un'idea. Poiché ogni idea è l'essere attuale di una proprietà, e il Bene non ne indica alcuna, essendo appunto ciò a partire da cui ogni proprietà, ogni idea, viene alla potenza della partizione che essa istituisce.

Ma Deleuze trasforma il tema dell'improprietà dell'essere. Poiché Deleuze pensa che in Platone l'improprietà trans-ideale del Bene resti ancora una proprietà, la proprietà trascendente dell'improprio per eccellenza. Come pensare che l'essere sia improprietà senza assegnargli così una specie di sovra-proprietà trascendente? Come evitare che l'improprio non sia alla fin fine il proprio dell'essere? La via su cui egli si incammina è ciò che egli chiama l'univocità, o l'immanenza. È la stessa cosa. Un giorno Deleuze mi ha scritto, in lettere maiuscole: «immanenza=univocità». Ma di cosa si tratta? Si tratta di questo: che l'improprietà dell'essere non sia nient'altro che la defezione delle proprietà attraverso la loro virtualizzazione; e che inversamente le proprietà dell'essente non siano altra cosa dal simulacro terminale della loro attualizzazione. Allora, l'essere è spossamento del proprio della proprietà, ma anche appropriazione della propria improprietà. Il che significa che esso è il movimento dei due movimenti, o piuttosto: il movimento neutro del Tutto, in cui avviene la partizione degli essenti secondo ciò che non può essere diviso, o l'indiscernibile, del movimento che li disgiunge.

Si tratta della ragione fondamentale per cui l'essere merita il nome di *vita*. Formuliamo qui una vera domanda. Perché l'essere, come univocità o immanenza, deve essere qui chiamato «vita»? Perché l'essere come potenza è «potente vita inorganica che rinserra il mondo»? Nella filosofia, il nome dell'essere è una decisione cruciale. Ricapitola il pensiero. Anche il nome «essere», se è scelto come nome dell'essere, contiene una decisione che non è affatto tautologica, come si vede in Heidegger. E certo, ogni nome dell'essere declina in seguito le denominazioni che esso induce. Così per Heidegger il movimento di svolta che avvolge e sposta *Sein*, *Dasein*, ed in fine *Ereignis*. O ciò che per me è la serie disgiuntiva che passa da molteplice a vuoto, da vuoto a infinito, ed infine da infinito ad evento.

Ma in Deleuze, cosa salda il pensiero dell'essere al suo nome nietzschiano, la vita? Questo, che l'essere deve essere valutato come potenza, ma come potenza impersonale, o neutra.

È potenza poiché è rigorosamente coestensivo all'attualizzazione del virtuale, e alla virtualizzazione dell'attuale; o ancora al divenire improprio del proprio, e all'appropriazione dell'improprio. O ancora alla disgiunzione slegante degli essenti molteplici, e alla Relazione, che definisce il Tutto. E che in questo «e», in questa congiunzione, bisogna pensare

lo scarto in movimento come movimento dell'essere stesso, che non è né virtualizzazione né attualizzazione, ma il *milieu* indispensabile dei due, il movimento dei due movimenti, l'eternità mobile in cui si legano due tempi che divergono.

E questa è anche la ragione per cui l'essere è neutro. Poiché la sua potenza è di metamorfosare in eterno ritorno dello stesso ciò che si presenta come partizione categoriale, di sottrarsi affermativamente alle disgiunzioni che senza tregua esso effettua. L'essere è la modalizzazione compiuta attraverso il *milieu* di ciò che sembra essere distribuito. Per questo non si lascia pensare in nessuna distribuzione.

Questo è il senso deleuziano profondo dell'enunciato di Nietzsche: al di là del bene e del male. Il bene e il male sono qui la proiezione morale, o genealogica, di ogni partizione categoriale. Si potrebbe dire, e Deleuze dice: al di là dell'uno e del molteplice, al di là dell'identità e della differenza, al di là del tempo e dell'eternità. E soprattutto: al di là del vero e del falso. Ma «al di là» non significa evidentemente né una sintesi né un terzo termine trascendente. «Al di là» vuol dire: in mezzo; là dove, nello scambiatore in rete rizomatica della virtualizzazione e dell'attualizzazione, l'essere è ciò che attiva l'essenziale falsità del vero e virtualizza la verità del falso; l'essere è ciò che fa venire la segreta bontà, l'infernale bontà del male, e ciò che dispiega il malefizio terribile del bene.

E sarà ancora povero ed inesatto dire che la neutralità dell'essere è di non identificarsi né al male né al bene; né al vero né al falso. Questo «né né» manca il «e e» della metamorfosi. Poiché l'essere è il divenire falso del vero, il divenire vero del falso, ed è dunque neutro, in quanto è tanto vero quanto falso.

Ma il «e e» è ancora esso stesso troppo povero, è ancora troppo categoriale.

Deleuze, lo sappiamo, odiava la logica; la svolta linguistica e logica della filosofia all'inizio del secolo era per lui una grande sventura. Il potente mondo anglo-americano di Melville e Whitehead, mortificato dalla ruminazione analitica, era per Deleuze uno spettacolo costernante.

Dopo Aristotele, la logica è solo cifratura delle categorie, è il trionfo della proprietà contro l'improprietà. Dall'univocità deleuziana bisognerebbe estrarre un'altra logica; una logica in cui noi, rispetto alle distribuzioni categoriali, non possiamo più accontentarci delle usuali connessioni. Il «e e», il «o o», il «né né»: tutto questo estenua, dilapida, la potente neutralità dell'essere. Bisognerebbe pensare una sovrimposizione mobile dell'*e*, del *o*, e del *né*, perché si potrebbe allora dire: l'essere è neutro, poiché ogni congiunzione è disgiunzione, e poiché ogni affermazione è una negazione.

Questo connettore di neutralità, questo «e-o-né», Deleuze lo ha chiamato *sintesi disgiuntiva*. Ed è necessario dire: l'essere come potenza neutra, merita il nome di vita perché è, in quanto relazione, il «e-o-né», la sintesi disgiuntiva. O ancora, anche, l'analisi congiuntiva, il «e-o-né». La vita è in effetti specificante ed individuante, essa separa e slega; ma allo stesso tempo essa incorpora, virtualizza e congiunge. La vita è il nome dell'essere neutro secondo la logica divergente, secondo il «e-o-né». Essa è la neutralità creatrice che sta nel mezzo della sintesi disgiuntiva e dell'analisi congiuntiva.

Questa è la ragione per cui Deleuze è colui che effettua il pensiero più profondo di un'idea capitale di Nietzsche. Nietzsche sottolinea che la vita è la produttrice degli scarti di valore, che essa è potenza valutativa e divergenza attiva. Ma, in sé stessa, essa non è valutabile, e neutra. Il valore della vita, dice Nietzsche, non può essere valutato. Il che significa anche: non c'è vita della vita; poiché solo a partire da una vita ogni essente può essere valutato. Questa è l'univocità: non c'è essere dell'essere. E se la parola «vita», come nome di questa univocità, è un nome adeguato, essa lo è a partire da quest'evidenza: non si può avere vita della vita. Non c'è che il suo movimento, esso stesso pensabile come movimento tra i movimenti di attualizzazione e virtualizzazione. Ecco perché la potenza dell'essere, che è l'essere stesso, è neutra, impersonale, inassegnabile, indiscernibile. Ed è all'insieme di queste improprietà che conviene il nome di «vita».

Non è passato molto tempo dalla pubblicazione del mio piccolo saggio su Deleuze, ma si comincia già a rimproverarmi, come se si trattasse di un paradosso insostenibile e leggero, di aver detto che la filosofia di Deleuze implicava una concezione ascetica del pensiero, che essa si opponeva alla spontaneità, che essa esigeva una decisa rottura con le ingiunzioni dell'io.

Domandiamo allora: quale pensiero, nella costruzione delle sue intuizioni, può ben essere all'altezza della neutralità dell'essere? Come giungere al punto di scambio e di scarto dei movimenti, al punto impersonale, inassegnabile, indiscernibile? Come dissolvere le pretese limitate del nostro essere attuale nel grande circuito integrale del virtuale?

Deleuze è conseguente almeno quanto Nietzsche. Ora, Nietzsche sa che è necessario affermare tutto, che il Meriggio dionisiaco non lascia alcun lembo della Terra al di fuori della sua attivazione pensante. Per Nietzsche, appena colte nel nucleo di potenza che ne riafferma la venuta, tutte le figure della forza sono integrabili in Dioniso, che vi si smembra e ricompone in questo riso di cui gli dei sono morti. Nietzsche sa che la parola «vita» nomina l'uguaglianza integrale dell'essere. E Deleuze afferma

con lui che l'essere è l'uguaglianza stessa. Come potrebbe la neutralità non categoriale essere disuguaglianza? Le conclusioni di Nietzsche vanno però in direzione all'aristocraticità del pensiero, della superiorità dei forti, il che può sembrare paradossale. Nondimeno, chi o che cosa è forte? È forte colui che afferma integralmente l'integralità dell'essere, debole colui che abita la disuguaglianza in quest'uguaglianza, colui che mutila ed astrae la gioiosa neutralità della vita. Ma, concepita in questo modo, la forza non è affatto qualcosa di immediato e spontaneo, la forza è concentrazione e sforzo, è spogliarsi di tutte le categorie a partire dalle quali costruiamo il riparo opaco della nostra attualità, della nostra individualità, del nostro io. «Sobrietà, sobrietà!» si dice in *Mille Piani*. Sobrietà, perché l'opulenza spontanea, la derisoria fiducia in ciò che siamo, ci categorizza in una regione povera ed assegnata dell'essere. Sì, ascesi, stoicismo, poiché per pensare bisogna darsi il modo di oltrepassare i propri limiti, di andare sino al limite di ciò che possiamo. Ascesi, perché la vita ci costituisce e ci giudica «secondo una gerarchia che considera le cose e gli esseri dal punto di vista della loro potenza». Essere degno della vita inorganica è anche non attardarsi troppo nella soddisfazione degli organi. Il nomade è colui che sa non bere quando ha sete, continuare sotto il sole quando desidererebbe dormire, dormire solo sul suolo desertico quando sogna un abbraccio o dei tappeti. Il pensiero nomade si accorda con la neutralità della vita e con la metamorfosi attraverso l'esercizio continuo in cui si lascia ciò che si è.

Il «divieni ciò che sei» di Nietzsche deve essere inteso come: sei solo ciò che diventi. Ma per giungere là dove la forza impersonale del fuori attiva questo divenire, bisogna trattare sé stessi come sintesi disgiuntiva, come analisi congiuntiva, separarsi da sé stessi e dissolversi. Coloro che fanno questo sono i forti. Così si chiarisce che la grande salute si guadagna nella malattia, che fa della salute un'affermazione e una metamorfosi, non uno stato e una soddisfazione; o che l'eroe della parola flessibile, colui attraverso il quale parla la vita indiscernibile, sia l'eroe di Beckett, sfinito, a pezzi, capo sciolto in lacrime piantato nella segatura di una giara. E ci si rifiuta di dire che il pensiero, il pensiero-vita, è un'ascesi?

In verità, nel pensiero di Deleuze c'è un terribile dolore, che è la condizione antidialettica della gioia, che è rimpicciolimento di sé in modo da permettere all'essere di declinare attraverso la vostra bocca e le vostre mani il suo unico clamore.

Il nome dell'essere è la vita solo per colui che non prende la vita come un dono o un tesoro, o come sopravvivenza, ma per un pensiero che ritorna là dove ogni categoria va in crisi. Ogni vita è nuda. Ogni vita è denu-

damento, abbandono delle vesti, dei codici e degli organi. Non ci si dirige così verso il buco nero nichilista. Ma, al contrario, ci si tiene nel punto in cui attualizzazione e virtualizzazione si scambiano; si è un creatore, ovvero ciò che Deleuze chiama un «automa purificato», una superficie sempre più porosa alla modalizzazione impersonale dell'essere.

Dov'è, allora, la difficoltà? Direi che si trova, come per Nietzsche, nella teoria del segno, del «ciò che fa segno». Ciò che fa segno per l'impersonale nel personale, per il virtuale nell'attuale, per il nomade nel sedentario, per l'eterno ritorno nel caso, per la memoria nella materia; sinteticamente: ciò che fa segno per l'Aperto nel Chiuso.

Sarei fedele a Deleuze se non esprimessi qui la mia reticenza, la mia resistenza? È che sono convinto che niente fa segno, e che a mantenerne le stimmate, sia pure al colmo del loro rimpicciolire, del loro differenziale infimo, Deleuze conceda ancora troppo a una certa ermeneutica del visibile.

È noto come in Nietzsche la teoria del segno sia circolare. Così Zarathustra deve identificarsi con il proprio precursore, colui che è nelle strade il gallo il cui canto annuncia la propria venuta. Ciò che fa segno per il superuomo è il superuomo stesso, o il superuomo non è che il segno nell'uomo della venuta del superuomo stesso; tra l'evento e il suo annuncio, non c'è distinzione. Zarathustra è il segno di Zarathustra. La follia di Nietzsche è di giungere a questo punto di indiscernibilità in cui per rompere in due la storia del mondo, secondo il suo annuncio, bisogna spezzarsi a propria volta, poiché il solo segno della grande politica, in cui il mondo si spacca, è questa povera singolarità custodita dal nome Nietzsche, che, errante solitario sconosciuto per le strade di Torino, ne dichiara l'imminenza.

Ma Deleuze, come Nietzsche, deve simultaneamente marcare negli essenti attuali, chiusi e disgiunti, la loro coappartenenza alla grande totalità virtuale; e annullare altresì questa segnatura in modo tale che la neutralità dell'essere non si trovi distribuita in categorie. Bisogna che il chiuso porti il segno dell'aperto, faccia in sé stesso segno per l'aperto. Come spiegare altrimenti che si dia pensiero? Come ci si può spiegare che si è talvolta forzati ad aprire la nostra attualità? Il segno dell'aperto, o della totalità, è che nessuna chiusura è completa. Come dice Deleuze, «l'insieme è sempre tenuto aperto da qualche parte, come grazie ad un filo sottile che lo collega al resto dell'universo». Questo filo, per quanto possa essere sottile, è un filo d'Arianna. Concentra l'ottimismo ontologico di Deleuze. Per quanto disgiunti e chiusi possano essere gli essenti

attuali, in essi un esile segno guida il pensiero verso la via totale che li dispone. Senza di esso noi non avremmo alcuna possibilità di pensare il chiuso secondo l'aperto, o a partire dalla sua virtualità, poiché nulla mai può cominciare assolutamente.

Ma bisogna che allo stesso tempo non vi sia segno alcuno, che nulla di per sé faccia segno. Poiché altrimenti l'essere non sarebbe più univoco. Vi sarebbe il senso dell'essere secondo l'essere, o in quanto essere, e il senso dell'essere secondo il segno dell'essere. Ecco perché Deleuze, quando parla degli oggetti, deve simultaneamente affermare che hanno una parte reale e una parte virtuale; ma che queste due parti sono indiscernibili. Di modo che la parte virtuale dell'oggetto, che è precisamente la sua apertura, ciò che in esso fa segno verso la totalità, non è veramente un segno, perché non si può discernere la sua funzione di segno da ciò che essa segnala. In realtà, il punto di apertura degli insiemi chiusi è ancora più piccolo di un filo sottile. È una componente contemporaneamente interamente presa nella chiusura, e nondimeno interamente aperta, senza che il pensiero possa separare queste due prese, e di conseguenza senza che esso possa mai isolare il segno.

Proprio come Nietzsche, Deleuze, per non abbandonare il postulato dell'univocità, che condiziona il fatto che il nome vita sia il nome dell'essere, deve porre che ogni cosa è, in un senso oscuro, come il segno di sé stessa; non di sé stessa in quanto sé stessa, ma di sé stessa in quanto simulacro provvisorio, o modalità precaria, della potenza del Tutto.

Ma se una cosa è segno di sé stessa, e se la sua dimensione di segno è indiscernibile dal suo essere, è indifferente dire: tutto è vita, e dire: tutto è segno.

Il nome dell'essere sarà la vita, se lo si pensa dal lato dell'univoca potenza del senso. Il nome dell'essere sarà la relazione, se lo si pensa dal lato dell'equivoca distribuzione universale dei segni.

Gli essenti stessi saranno interamente disgiunti e senza rapporto, se sono rapportati all'essere come vita inorganica. Saranno interamente legati e consonanti se li si rapporta all'essere come relazione.

Credo che così l'equivoco sia nuovamente installato al cuore stesso dell'essere. Forse la distribuzione categoriale, cacciata dalle grandi classificazioni macroscopiche, come il sensibile e l'intelligibile, ritorna nel microscopico, quando l'indiscernibilità delle componenti dell'essente lo volge equivocamente o verso la sintesi disgiuntiva della vita, o verso l'analisi congiuntiva della relazione.

Si può anche dire: Deleuze monta un macchinario fenomenologico immenso, virtuoso, ramificato, al solo fine di poter scrivere l'equazione on-

tologica: essere=evento. Ma, nel punto più infimo di ciò che questo macchinario cattura, si ritrova, precisamente, che l'essere dell'essere non è mai evento, di modo che l'essere resta equivoco.

Ecco perché, frequentando questo genio, ho pensato di dover dire che il molteplice puro, forma generica dell'essere, non accoglie mai in sé l'evento come la sua componente virtuale; ma che al contrario l'evento gli av-viene attraverso una supplementazione rara e incalcolabile.

Per far questo, è stato necessario sacrificare il Tutto, sacrificare la Vita, sacrificare il grande animale cosmico la cui superficie Deleuze magnifica. La topologia generale del pensiero non è più, come egli dichiarava, «carnale o vitale». Essa è presa nei lacci incrociati delle matematiche severe, come diceva Lautréamont, e del poema stellare, come avrebbe detto Mallarmé.

Al fondo, dei due grandi lanciatori di dadi della fine del XIX° secolo, Nietzsche e Mallarmé, ciascuno ha scelto il suo. Ciò che resta, che ci è universalmente comune, è la grande passione filosofica del gioco. Sì, è proprio questo, Deleuze lo ha detto una volta per tutte: pensare, è lanciare dei dadi.

Si domanderà solamente: come mai un giocatore del pensiero, un lanciatore di dadi come Deleuze, si rifà così spesso a Spinoza, al punto di farne il «Cristo della filosofia»? Dove trovare dunque un posto per il caso e il gioco nella necessità immanente della sostanza? Senza dubbio, come molti interpreti, Deleuze trascura la funzione delle matematiche nell'ontologia di Spinoza. Ritroviamo qui il nostro proposito iniziale, poiché non è esagerato dire che per Spinoza solo la matematica pensa l'essere, per il fatto che solo essa si compone di idee adeguate. È ciò che vorrei stabilire, facendo di Spinoza l'oggetto di un contenzioso, uno in più, tra Deleuze e me stesso. Non che Spinoza sia per me l'anticristo della filosofia! Ne è piuttosto il Guardiano eccessivo.

L'ONTOLOGIA CHIUSA DI SPINOZA

Quando una tesi sull'essere si presenta, al di fuori della matematica, nella forma di una proposizione originariamente filosofica, essa concerne la generalità del «c'è». E convoca allora necessariamente tre operazioni primordiali.

Innanzitutto è necessario costruire e legittimare il o i nomi del «c'è», come si è visto io stesso facevo con «molteplice puro», o Deleuze con «vita». Questi nomi sono sempre scelti a partire da un'opzione più o meno esplicita, che riguarda il tipo di giuntura, o di s-legame, tra l'uno e il molteplice.

Bisogna in seguito dispiegare la o le relazioni a partire dalle quali ci si propone di valutare la consistenza del «c'è».

Bisogna infine – ed è il corpo complesso di ogni filosofia dell'essere, considerata qui come matematica implicita – assicurare ciò che chiamerei la «presa», o l'addentatura, delle relazioni formalmente intelligibili su ciò che è supposto, o supportato, dai nomi del «c'è».

Facciamo due esempi tipici, e in contrasto tra loro, poiché uno è poetico-filosofico, l'altro puramente matematico:

– Nell'impresa di Lucrezio, di cui abbiamo già parlato, si suppone che il «c'è» si dia secondo due nomi: il vuoto, e gli atomi. Le relazioni sono lo scontro e l'agganciamento. Ciò che assicura la presa delle relazioni sui costituenti nominali del «c'è» è un evento inassegnabile: il *clinamen*, la deviazione, attraverso cui l'indifferenza della traiettoria degli atomi giunge, su un fondo di vuoto, alle relazioni, e compone un mondo.

– Nella teoria matematica degli insiemi, di cui abbiamo detto che compiva la matematica come pensiero dell'essere-molteplice, la supposizione del «c'è» si fa con il solo nome di vuoto, di insieme vuoto. L'unica relazione è la relazione di appartenenza. La presa della relazione sul «c'è» è assicurata dalle forme di efficacia della relazione, codificate in alcuni assiomi, gli assiomi operatori della teoria. Questa presa estrae dal solo vuoto un «universo», la gerarchia cumulativa transfinita degli insiemi.

Forse del resto ci sono solo due modelli per questa presa, e dunque per l'operazione di pensiero grazie alla quale i nomi dell'essere sono piegati alla relazione che li fa consistere: il modello evenemenziale, che è quello di Lucrezio, e il modello assiomatico.

Spinoza, che esclude ogni evento, poiché interdice l'eccesso, il caso e il soggetto, opta assolutamente per la figura assiomatica. Da questo punto di vista, il *more geometrico* è cruciale. Non è una forma di pensiero, è il tracciato scritturale di un'originale decisione di pensiero.

Un'ispezione scolastica dell'*Etica* può far valere una forte semplicità. Il «c'è» è indicizzato ad un solo nome, la sostanza assolutamente infinita, o Dio. L'unica relazione ammessa è la causalità. La presa della relazione sul nome è dell'ordine dell'effettuazione immanente dello stesso «c'è», poiché, come sappiamo, teorema 34 della parte 1, «la potenza di Dio è la sua stessa essenza»¹. Il che non significa solamente, teorema 18 della stessa parte, che «Dio è causa immanente di tutte le cose», ma che tale è la sua identità, pensata nella presa della relazione causale.

Si otterrebbe dunque una proposizione sull'essere integralmente affermativa, immanente ed intrinseca. In particolare, la differenza, costitutiva per esempio dell'ontologia di Lucrezio (ci sono il vuoto e gli atomi), sarebbe qui assolutamente subordinata, o nominale. Una questione di espressione, che non altera, riconducendolo all'uno, la determinazione del «c'è». Tra cento altri passi, citiamo quello dello scolio del teorema 7 della parte 2: «un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono una sola e stessa cosa, ma espressa in due modi (*duobus modis expressa*).»

Questa semplicità è evidentemente solo apparente. In effetti, mostreremo che:

- In primo luogo, c'è un intricarsi molteplice e complesso di ciò che permette di nominare il «c'è», e l'evidenza della differenza, in questo intrico, è richiesta costantemente.

- In secondo luogo, non c'è una sola relazione fondamentale, la causalità, ma ce ne sono almeno tre, che chiamerei, oltre alla causalità, l'accoppiamento e l'inclusione.

- In terzo luogo, si disegna a rovescio, al di sotto dell'uno del «c'è», un tipo di singolarità assolutamente eccezionale, le cui caratteristiche formali sono quelle di un soggetto, ed il cui nome spinoziano è *intellectus*.

¹ Le proposizioni dell'*Etica* citate in lingua francese da Badiou sono qui riportate nella traduzione di Emilia Giancotti. Cfr. Spinoza, *Etica*, Editori Riuniti, Roma, 1988.

Seguendo su questo punto le forti suggestioni di Bernard Pautrat, tradurrei *intellectus* con «intelletto». Si giunge al cuore dell'ontologia spinozista quando si comprende che questo intelletto esige delle proposizioni sull'essere eterogenee alle proposizioni esplicite.

Nell'*Etica*, il nome del «c'è» è, lo abbiamo ricordato, Dio. Ma la costruzione di questo nome – ciò che Spinoza chiama definizione – è estremamente complessa.

Dio è «*ens absolute infinitum*», un «ente assolutamente infinito». Notiamo innanzitutto l'uso del termine indeterminato *ens*, «ente», come nome di un «c'è» virtuale la cui precomprensione rinvia a uno strato ontologico, se non più profondo, almeno più esteso. «Infinito» è evidentemente la grande questione, poiché esso è qui il determinante dell'indeterminato, e quasi il «c'è» del «c'è». «Infinito» è esplicitato così: «sostanza che consiste in un'infinità di attributi, ciascuno esprimente una essenza eterna ed infinita». L'importante è che l'assolutezza dell'infinità divina non è qualitativa, o essa stessa indeterminata. Essa rinvia a una infinità effettivamente plurale, e dunque quantitativa. Il segno della quantità, o del fatto che l'*infinitum* suppone l'*infinitas* numerabile, è che questa *infinitas* si lascia pensare secondo il «ciascuno» degli attributi, il *unumquodque*. Essa è dunque indubitabilmente composta di unità non decomponibili, gli attributi. Beninteso, il concetto di infinito è allora sotto la legge della differenza. Non si può concepire l'infinità degli attributi, in quanto è composizione dei «ciascuno», se non attraverso una differenza primordiale, quella che fa sì che in un certo senso un attributo è assolutamente differente da un altro. O ancora: l'infinità di Dio, che è ciò che lo singolarizza come sostanza, e fa sì che esso sia il nome del «c'è», non si espone al pensiero se non nel segno del molteplice. Il punto di appoggio intelligibile di questo molteplice è la differenza espressiva degli attributi.

Ma cos'è un attributo? «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza», definizione 4 della parte 1. L'attributo è l'identificazione essenziale di una sostanza attraverso l'intelletto, *intellectus*. Di modo che la singolarizzazione esistenziale di Dio è in fin dei conti sospesa all'elucidazione, o all'evidenza primaria, di ciò che bisogna intendere per *intellectus*.

Nella lettera del 1663 a Simon de Vries, Spinoza si premura di dichiarare che la parola «attributo» non costituisce di per sé un nome del «c'è» essenzialmente distinto dal nome sostanza. Dopo aver ricordato la definizione della sostanza, aggiunge: «La medesima cosa intendo per attributo, con la sola differenza che attributo si chiama rispetto (*respectu*) all'intel-

letto, che attribuisce alla sostanza una certa tale natura».² Così l'attributo, e, al di là di questo, la molteplicità degli attributi, che identifica l'infinità divina, è una funzione dell'intelletto. Nel dispositivo generale del «c'è», attraverso il nome di Dio, esiste una localizzazione singolare, l'intelletto, dal cui punto di vista, o dalle cui operazioni dipende la possibilità, per il pensiero, di aprirsi un accesso razionale all'infinità divina, e dunque allo stesso «c'è».

Bisogna dunque convenire che l'intelletto occupa una posizione di piega, per utilizzare il concetto centrale della filosofia di Deleuze. O ancora, questa volta utilizzando il mio lessico, che l'intelletto è un operatore di torsione. È localizzabile come produzione immanente di Dio, ma è pure necessario affinché Dio possa essere il nome del «c'è». Poiché solo le operazioni singolari dell'intelletto danno senso alla singolarizzazione esistenziale di Dio in quanto sostanza *infinita*.

Il pensiero di questa torsione è a mio avviso l'enigma e la chiave della proposizione spinozista sull'essere, proprio come il *clinamen* è l'enigma di Lucrezio, o l'ipotesi del continuo l'enigma della teoria degli insiemi.

Pensare la torsione vuol dire: quali sono le ripercussioni della determinazione spinozista del «c'è» sulla sua piega interiore, l'intelletto? O, più semplicemente: come pensare l'essere dell'intelletto, il «c'è dell'intelletto», se l'accesso razionale al pensiero dell'essere, o del «c'è», dipende anch'esso dalle operazioni dell'intelletto? O ancora: l'intelletto opera, ma qual è lo statuto d'essere della sua operazione?

Chiamiamo ontologia implicita di Spinoza – che è anche l'insieme delle operazioni di chiusura del suo pensiero dell'essere – tutto ciò che è richiesto al fine di pensare l'essere dell'intelletto. O ancora, ciò che il pensiero di un essere del pensiero suppone d'eterogeneo al pensiero dell'essere.

L'investigazione dell'ontologia implicita ha per filo conduttore la costruzione-variazione della piega interiore, e dunque del concetto di *intellectus*, compiuta da Spinoza.

Il punto di partenza generale è il pensiero (*cogitatio*) come attributo di Dio. Si tratta di ciò che Spinoza chiama «pensiero assoluto», e che egli distingue precisamente dall'intelletto. Dimostrazione del teorema 31 della parte 1: «Infatti (come di per sé noto) per intelletto non intendiamo l'assoluto pensiero, ma soltanto un certo modo di pensare, il quale differisce

2 Utilizziamo qui, così come per ogni altra citazione dall'epistolario indicata esplicitamente da Badiou, la traduzione di A. Droetto. Spinoza, *Epistolario*, Einaudi, Torino, 1951.

dagli altri modi, cioè dalla cupidità, dall'amore, etc.». Sebbene l'intelletto sia ciò a partire da cui esistono le identificazioni attributive della sostanza, esso è chiaramente un modo dell'attributo pensiero. Diciamo che il pensiero come attributo è un'esposizione assoluta dell'essere, e che l'intelletto è la piega interiore di questa esposizione, piega a partire da cui si dà l'esposizione in generale.

In questa figura primaria l'intelletto è evidentemente infinito. Lo è necessariamente, poiché supporta l'identificazione dell'infinità degli attributi della sostanza. Si tratta dell'esempio, ed anche l'unico esempio, di un modo infinito immediato dell'attributo pensiero. I modi infiniti immediati sono descritti, senza che sia dato un esempio della loro esistenza, nella proposizione 21 della parte 1: «Tutte le cose, che seguono dall'assoluta natura di un certo attributo di Dio, hanno dovuto esistere sempre e come infinite.» Nel luglio 1675 un certo Schuller domanda a Spinoza degli esempi «di cose prodotte immediatamente da Dio». Spinoza risponde subito che «nell'ordine del pensiero», l'esempio è l'intelletto assolutamente infinito.

Il concetto stesso di modo infinito occupa, nell'economia dell'ontologia spinozista, una posizione paradossale. In effetti, è impossibile decidere l'esistenza di uno qualunque di questi modi, poiché non sono né deducibili a priori, né proposti all'esperienza finita. Diciamo che un modo infinito è un concetto ben formato, ma esistenzialmente indecidibile. Ora, l'esistenza di un indecidibile può essere risolta solo con una supposizione assiomatica. È proprio ciò che si vede a proposito dell'intelletto infinito, quando – per esempio –, nella lettera a Oldenburg del novembre 1665, Spinoza scrive: «Affermo (*statuo*) che in natura si dà anche una potenza infinita di pensiero» L'intelletto infinito ha dunque così, se non un'esistenza sperimentale o provata, almeno uno statuto, lo *statuto* che gli conferisce uno «*statuo*».

Così statuito, l'intelletto infinito è il supporto di operazioni piuttosto intricate.

Innanzitutto, esso è ciò che misura la potenza di Dio. Poiché ciò che Dio, in quanto potenza immanente, può, e di conseguenza deve, produrre, è esattamente tutto ciò che l'intelletto infinito può concepire. Teorema 16 della parte 1: «Dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi (cioè, tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito)» L'intelletto infinito è la norma modale dell'estensione della possibilità modale. Tutte le cose che può concepire, «*omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt*», sono tenute ad esistere.

È chiaro che nessun altro modo infinito che noi possiamo immaginare ha una tale capacità di misura. In particolare non la ha l'altro esempio di

modo infinito immediato fornito da Spinoza, ovvero il movimento e la quiete, apparentemente simmetrico dell'intelletto infinito nell'estensione. Poiché dal concetto di movimento e di quiete non segue evidentemente alcuna prescrizione *generale* sulla potenza di Dio.

Il fondamento di questa dissimmetria è chiaro. Dipende dal fatto che l'intelletto infinito presuppone, oltre alla sua determinazione come modo infinito dell'attributo pensiero, una determinazione completamente altra, che è estrinseca. Poiché l'intelletto, le cui componenti sono idee, è determinato ugualmente da ciò che concepisce, o da ciò di cui l'idea è idea. Così gli attributi di Dio, senza restrizione, e le affezioni di questi attributi, compongono ciò che l'intelletto infinito coglie, o comprende, o abbraccia (*comprehendit*). Dio è certamente ciò in cui è situato l'intelletto, come modo infinito. E questo dipende dalla relazione ontologica di causalità. L'intelletto è un effetto immanente di Dio. Ma l'intelletto è anche tale che Dio e i suoi attributi sono ciò che esso comprende, o il correlato delle idee che lo costituiscono. Poiché ogni idea è «idea di», essa è correlata ad un ideato, o ancora, c'è un oggetto dell'idea. E in questo senso gli attributi di Dio e i modi di questi attributi sono degli oggetti dell'intelletto infinito.

La nozione di oggetto per un'idea è così forte che Spinoza dichiara espressamente che l'oggetto singolarizza o identifica, per parte sua, l'idea, in particolare per ciò che concerne ciò che è da lui chiamato la sua «realtà». Così nello scolio del teorema 13 della parte 2: «Non possiamo neppure negare che le idee differiscono tra loro come gli stessi oggetti, e che l'una è superiore all'altra, e contiene più realtà, a seconda che l'oggetto dell'una sia superiore e contenga più realtà dell'oggetto dell'altra.»

È chiaro che, oltre alla causalità, questo suppone una seconda relazione fondamentale, relazione che non ha senso se non per l'intelletto, e che lo singolarizza assolutamente. Poiché noi sappiamo che per Spinoza, che non è affatto empirista, la relazione tra l'idea e il suo ideato, o tra l'idea e l'oggetto dell'idea, non riguarda mai l'azione causale. In particolare, questo è il senso del teorema 2 della parte 3: «Né il corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il Corpo al movimento, o alla quiete.» Non c'è nessuna relazione causale concepibile tra l'idea e il suo oggetto, poiché la relazione di causalità opera strettamente all'interno di un'identificazione attributiva, mentre, e questo è il problema, l'oggetto di un'idea dell'intelletto può ben essere un modo di un attributo altro dal pensiero.

Per attraversare la disgiunzione tra attributi è necessaria una relazione speciale, che non può essere la causalità, e che io chiamerei *l'accoppiamento*. Un'idea dell'intelletto è sempre accoppiata ad un oggetto, il che

significa che un modo del pensiero è sempre accoppiato a un altro modo, che può essere l'estensione, il pensiero, o il modo di ogni altro attributo.

Che qui si tratti di una relazione forte è attestato dal fatto che Spinoza non esita a chiamarla un'«unione». Dimostrazione del teorema 21 della parte 2: «Abbiamo dimostrato che la Mente è unita al Corpo, in base al fatto che il Corpo è oggetto della Mente: per quella stessa ragione, pertanto, l'idea della Mente deve essere unita con il suo oggetto, cioè con la stessa Mente, come la stessa Mente è unita al Corpo.» Dove si vede che, in modo generale, c'è unione tra l'idea e il suo oggetto, ivi compreso come passaggio che incrocia le distinzioni degli attributi. Questa è l'unione, singolarità radicale delle operazioni dell'intelletto, che io chiamo l'accoppiamento.

Bisogna aggiungere evidentemente che l'accoppiamento possiede una norma. Un'idea è più o meno «ben accoppiata» con il suo oggetto. Un accoppiamento compiuto si chiama una verità. È ciò che è detto a partire dall'assioma 6 della parte 1: «L'idea vera deve convenire con il suo ideato». La convenienza è ciò che norma l'accoppiamento e ne fa una verità. E questa norma di convenienza, come anche la relazione di accoppiamento, è estrinseca, e non, come la causalità, strettamente immanente alla determinazione attributiva. Nella spiegazione della definizione 4 della parte 2, Spinoza si preoccupa di distinguere una norma intrinseca del vero, l'adeguazione, che in fin dei conti rinvia alla causalità, e «quella che è estrinseca e cioè la convenienza dell'idea con il suo ideato». In questo caso la convenienza non rinvia tanto alla causalità, quanto all'accoppiamento. Ed è chiaro che nessun altro modo infinito, tranne l'intelletto, esige dai termini che lo compongono che essi possano supportare una relazione di accoppiamento, come accade nel caso dell'idea. Ed ancor meno gli altri supposti modi infiniti devono adeguarsi alla norma dell'accoppiamento, la convenienza, il cui risultato si chiama verità.

La relazione di accoppiamento, proprio come la relazione di causalità, induce l'esistenza di concatenazioni infinite. Così ogni modo ha una causa, che a sua volta ha una causa, e così via. Similmente, ogni idea accoppiata al suo oggetto è a sua volta oggetto di un'altra idea che con essa si accoppia. È il noto tema dell'idea dell'idea, esaminato in particolare nello scolio del teorema 21 della parte 2, a proposito del caso particolare dello spirito³ come idea del corpo, e dell'idea dello spirito come idea dell'idea.

3 Adottiamo qui il termine mente, seguendo la traduzione del termine spinoziano *Mens* che E. Giancotti propone, mentre Badiou, seguendo invece un'affermata tradizione francese, traduce *Mens* con *Esprit*.

Il testo intreccia in modo sottile l'identità ontologica e la relazione di accoppiamento: «La Mente e il Corpo sono un solo e stesso individuo, che si concepisce ora sotto l'attributo del Pensiero, ora sotto quello dell'Estensione; per la qual cosa l'idea della mente e la stessa Mente sono una sola e stessa cosa, che si concepisce sotto un solo e stesso attributo, cioè il Pensiero. [...] In realtà infatti, l'idea della Mente, ossia l'idea dell'idea, non è altro che la forma dell'idea, in quanto questa si considera come modo del pensare senza relazione all'oggetto.» Il «una sola e medesima cosa» sembra far svanire ogni differenza che sottostà alla relazione di accoppiamento. Ma non si tratta affatto di questo. Poiché è solo la coppia, come è colta nell'intelletto, che identifica l'individuo. Ne risulta in particolare che l'idea del corpo, in quanto produce accoppiamento attraversando ed incrociando la disgiunzione attributiva, resta necessariamente distinta dall'idea di questa idea, che si accoppia in modo immanente all'attributo pensiero. Si può dire ancora: in ogni caso, attraverso la relazione, c'è un effetto di identità. È lo stesso individuo diversamente concepito. Ma quest'effetto di identità non è intelligibile se non nelle categorie dell'intelletto, la cui origine è precisamente nell'accoppiamento.

Insomma, la struttura attiva dell'intelletto infinito è radicalmente singolare, e si mostra essere eccessiva rispetto ai principi generali della denominazione ontologica.

- Essa dipende dall'indecidibilità che rinvia ai modi infiniti.
- Misura la potenza totale di Dio.
- Impone, oltre alla causalità, un'altra relazione, l'accoppiamento, che sovverte i campi identitari.
- Supporta, in ciascuno dei suoi punti, o idee, non una sola ricorrenza infinita, secondo la causalità, ma due, pure secondo l'accoppiamento.

In effetti, l'intelletto infinito costituisce di per sé un'eccezione al famoso teorema 7 della parte 2: «L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose.» Poiché in nessun altro attributo se non nel pensiero è concepibile – o rappresentabile da parte dell'intelletto – una struttura isomorfa a quella dell'intelletto stesso. E dunque l'attributo pensiero non è isomorfo, nemmeno se si considera solamente la relazione di causalità, agli altri attributi.

Se ci volgiamo ora all'intelletto umano, o intelletto finito, le cose si complicano ulteriormente.

La difficoltà principale è la seguente: l'intelletto finito può essere concepito come una modificazione o affezione dell'intelletto infinito? È ciò che sembra imporre la relazione di causalità, intesa in quanto relazione costitutiva della determinazione immanente del «c'è». Sfortunatamente, non è co-

si. Poiché il teorema 22 della parte 1 stabilisce che «Qualunque cosa segue da un certo attributo di Dio, in quanto è modificato da una modificazione tale che esiste necessariamente e quale infinita in virtù dello stesso attributo, deve anch'essa esistere necessariamente e quale infinita». Detto chiaramente: tutto quanto segue da un modo infinito immediato, come l'intelletto infinito, è infinito. Non c'è una sola possibilità che l'intelletto finito sia un effetto dell'intelletto infinito. Perché hanno lo stesso nome?

Per risolvere questo problema, e non senza qualche timidezza, Spinoza propone, dopo la causalità e l'accoppiamento, una *terza* relazione fondamentale, che possiamo chiamare l'inclusione. Certo, l'intelletto finito non è un effetto dell'intelletto infinito, ma, ci dice Spinoza, ne è una *parte*. È ciò che enuncia, a dire il vero senza dimostrazione né delucidazione del concetto in questione, il corollario del teorema 11 della parte 2: «la Mente umana è una parte dell'intelletto infinito di Dio». Questa relazione inclusiva, assolutamente nuova, tratta in realtà di ciò che è secondo me la più grande difficoltà dell'ontologia spinozista: il rapporto tra l'infinito e il finito.

Che si tratti proprio di un'inclusione, di una visione in termini di insiemi, è attestato dall'affermazione reciproca. Come l'intelletto finito è una parte dell'intelletto infinito, così l'intelletto infinito è l'insieme, la collezione, degli intelletti finiti. Scolio del teorema 40 della parte 5: «la nostra Mente, in quanto intende, è un modo eterno del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro e così all'infinito; così che tutti insieme costituiscono l'eterno ed infinito intelletto di Dio». Somma infinita di una catena infinita di modi finiti, l'intelletto infinito può ben essere detto il *punto limite* delle finitezze che esso totalizza. Inversamente, l'intelletto finito è un punto di composizione per la sua somma infinita. La causalità è qui solo un ordine apparente, poiché essa non può farci uscire dal finito. Poiché, come è stabilito dal teorema 28 della parte 1, un modo finito ha sempre per causa un modo finito. La vera relazione è inclusiva.

Altrove Spinoza non si scompone affatto nel dire quanto sia a suo avviso nefasta una manipolazione incontrollata della relazione tutto/parti. Ma nel caso dell'intelletto, e per giustificare l'uso della medesima parola al fine di designare le operazioni umane e le operazioni della piega interna dell'attributo pensiero, è necessario passare per questa relazione. Solo l'inclusione rende ragione, globalmente, dell'*essere* dell'intelletto finito.

Se ora si vogliono individuare le *operazioni* di questo intelletto, si ritroverà immediatamente la relazione di accoppiamento. Il motivo essenziale è identificare la mente umana attraverso l'accoppiamento con il corpo. Si evi-

ta così di prendere in considerazione direttamente la terza relazione, inclusiva, restando, se posso esprimermi in questo modo, a livello locale. La mente umana è un'idea, dunque una componente finita di ciò la cui modalità superiore prende il nome di intelletto infinito. È l'idea del corpo.

Il grande vantaggio di questo trattamento puramente locale, sta nel rendere ragione di quanto c'è di oscuro nel pensiero finito. Si ricordi infatti che la relazione di accoppiamento possiede una norma, la convenienza. E che se l'idea non conviene all'oggetto con il quale essa è accoppiata, essa è oscura, o non vera. Tutto quanto vi è di oscuro del pensiero sarà generato e misurato dalla norma della convenienza. La chiave sta nel teorema 24 della parte 2: «La Mente umana non implica una conoscenza adeguata delle parti che compongono il Corpo umano.». O, come è detto in modo ancora più brutale nella dimostrazione del teorema 19 della stessa parte: «La Mente umana non conosce lo stesso Corpo umano».

Si noti la complessità di questo approccio: ontologicamente, la mente è un'idea, l'idea del corpo. Ma non è per questo che conosce il suo oggetto. Poiché la relazione di accoppiamento tra l'idea e l'oggetto dell'idea si dà secondo una gradazione, essa sottostà più o meno alla norma della convenienza. E questo quanto più si tratta di un'idea complessa, rapportata alla composizione molteplice del corpo.

In fin dei conti, sebbene al prezzo di un uso della terza relazione inclusiva, l'ontologia dell'intelletto finito rende ragione di tutti i temi del libro 5: in quanto siamo parti dell'intelletto infinito, noi sperimentiamo di essere eterni. Sebbene lo faccia al prezzo di un uso della seconda relazione, l'accoppiamento, la teoria delle operazioni di quest'intelletto chiarisce i temi dei libri 3 e 4: non abbiamo immediatamente l'idea adeguata di ciò che può dunque essere il nostro intelletto.

Il raccordo tra i due non è certo semplice. La difficoltà diventa infatti la seguente: se l'intelletto finito è definito come accoppiamento ideale con il corpo senza conoscenza del suo oggetto, come mai esso può avere delle idee vere? Certo, la relazione inclusiva lo spiega, ma è solo una metafora globale. Qual'è l'operazione *locale* delle verità?

Il problema non è sapere che noi abbiamo idee vere, nel senso estrinseco della norma della convenienza, poiché sperimentiamo di averne. L'idea vera si attesta da sé, ivi compreso nel suo venir convalidata dall'accoppiamento, dalla convenienza. Lo scolio del teorema 43 della parte 2 dispiega questo teorema famoso: «per quanto riguarda l'ultimo punto, e cioè come un uomo può sapere di avere un'idea che convenga con il suo ideato, ho appena mostrato più che a sufficienza che questo trae origine soltanto da ciò che egli ha un'idea che conviene con il suo ideato, ossia

che la verità è norma di sé stessa.» E Spinoza, su questo punto, tende a unificare l'approccio operatorio attraverso l'accoppiamento, e l'approccio propriamente ontologico attraverso l'inclusione. Poiché scrive in seguito: «A questo aggiungi che la nostra Mente, in quanto percepisce veramente le cose, è una parte dell'intelletto infinito di Dio.» Così, l'esistenza d'idee vere è garantita globalmente dall'inclusione dell'intelletto finito nell'intelletto infinito, e localmente, attraverso l'esposizione manifesta della convenienza di un accoppiamento.

Il vero problema è: come? Come l'intelletto finito può avere idee vere, se non ha la conoscenza dell'oggetto corpo, di cui è l'idea?

La soluzione di questo problema strettamente operatorio, poiché non è esistenziale, viene elaborata tra i teoremi 38 e 40 della parte 2. Questi teoremi stabiliscono che ogni idea che rinvia a una proprietà comune a tutti i corpi, o a tutte le idee, o a tutto ciò che è, in quanto è, è necessariamente vera. E che le idee che seguono delle idee vere sono necessariamente vere.

Detto altrimenti: non c'è conoscenza vera del corpo singolare di cui il nostro spirito è l'idea. Ma nell'intelletto finito c'è obbligatoriamente, per il fatto di potersi accoppiare con esso, un'idea vera di ciò che è comune a tutti i corpi, di ciò che di conseguenza non è singolare.

Abbiamo delle idee vere perché l'intelletto finito ha delle idee che sono accoppiate a degli oggetti non singolari, a degli oggetti *comuni*.

In ultima istanza, la ragione veridica è intessuta di nozioni comuni.

Conosciamo la costante polemica di Spinoza contro gli universali e le omonimie senza contenuto d'essere. Per un verso, la dottrina ammette l'esistenza, in quanto effetto immanente del «c'è» divino, solo di singolarità. D'altro canto, la sola prova ammissibile di un'operazione locale delle idee vere riposa interamente sulle nozioni comuni, o proprietà generiche delle singolarità. Il vero è generico, mentre l'essere è la potenza delle singolarità.

Spinoza non esita a ripeterlo: «le nozioni che vengono chiamate comuni sono i fondamenti della nostra capacità deduttiva». E più decisamente ancora, nella dimostrazione del corollario 2 del teorema 44 della parte 2: «i fondamenti della ragione (*fundamenta rationis*) sono delle nozioni che spiegano quelle cose che sono comuni a tutto e che non spiegano l'essenza di nessuna cosa singolare; e che, perciò, devono essere concepite senza alcuna relazione al tempo, ma sotto una certa specie di eternità.»

L'obiezione secondo cui il terzo genere di conoscenza sarebbe essenzialmente distinto dalla ragione, e ci aprirebbe un accesso «laterale» (o puramente intuitivo) alle singolarità stesse, non regge. È un dibattito eccessivamente annoso e complesso per poter essere restituito nella sua integralità

in quest'occasione. Osserveremo solamente che la prefazione alla parte 5 identifica in modo affatto generale la «potenza della Mente» alla «ragione»: «*de sola mentis, seu rationis potentia agam*». E che, se il terzo genere di conoscenza è proprio una «scienza intuitiva», come secondo la famosa formula, gli «occhi dell'anima sono le dimostrazioni stesse», un'«intuizione» di quest'occhio non può significare altro che il cogliere «d'un colpo solo» le dimostrazioni, o il percorrere istantaneamente il legame deduttivo tra nozioni comuni. Ma questo non ci libererebbe dall'universalità pura in cui sono accantonate le idee vere dell'intelletto finito.

Eccoci dunque ricondotti alla pura assiomatica aionica, da cui eravamo partiti. Poiché se il campo del pensabile – per l'intelletto finito – è segnato da «ciò che c'è di comune a tutto», si tratta in realtà del dispositivo del «c'è», ovvero dell'identificazione attributiva dell'infinità divina.

Questa chiusura circolare dell'ontologia spinozista compiuta per mezzo delle strutture dell'intelletto è tramata da alcuni schemi complessi, che conviene ricapitolare.

1. Non è possibile aprire la via all'identificazione del «c'è» attraverso il nome di Dio se non per mezzo di una pre-comprensione della differenza, che a sua volta sostiene la concezione puramente estensiva dell'infinità divina.

2. La possibilità della concezione estensiva dell'infinità divina suppone, per gli attributi, così come per la misura della potenza divina, una piega interna, una singolarità irriducibile, l'intelletto infinito.

3. L'intelletto infinito ha tutti i tratti caratteristici, se non di un soggetto, almeno della modalità soggettiva, o della potenza predicativa connessa a quest'effetto. In quanto modo infinito immediato, è inaccessibile alle vie usuali impiegate nello stabilire un'esistenza. È dunque esistenzialmente indecidibile. Nella sua struttura, l'intelletto infinito esige una relazione estranea alla relazione unica inizialmente proposta, ovvero alla causalità. Questa seconda relazione è l'accoppiamento. L'accoppiamento possiede una norma, la convenienza, che garantisce la verità. Diciamo che l'operazione dell'intelletto, come operazione di verità, è atipica. Infine l'accoppiamento infinitizza ogni punto dell'intelletto, così come la causalità infinitizza ogni punto del «c'è». Diciamo che l'intelletto è intrinsecamente un raddoppiamento della potenza produttiva immanente.

Sono questi tratti: indecidibilità dell'esistenza, carattere atipico dell'operazione, effetto di raddoppiamento, ad identificare ai miei occhi l'intelletto come modalità dell'effetto soggetto.

4. L'intelletto umano, o intelletto finito, o mente, esige a sua volta, per essere localizzato, una terza relazione, l'inclusione. Così come la relazione di

accoppiamento permette di oltrepassare la disgiunzione tra attributi differenti, la relazione di inclusione permette di oltrepassare la disgiunzione tra finito e infinito. L'intelletto è allora determinato ontologicamente come punto locale dell'intelletto infinito, che è a sua volta la collezione di questi punti. Se si conviene su questo, che l'intelletto infinito è la modalità intrinseca dell'effetto di soggetto, si dirà che l'intelletto umano è un effetto di soggetto localizzato. O una differenza soggettiva. O semplicemente: un soggetto.

5. Si può anche definire l'intelletto umano attraverso l'accoppiamento. Da questo risulta immediatamente che i soli punti di verità sono assiomatici e generali. Il singolare è sottratto a ogni differenziale soggettivo locale. Il che si dice anche: la sola capacità al vero di un soggetto, dunque della mente umana, è una matematica dell'essere, o l'essere matematicamente pensato. Ogni verità è generica.

O ancora: ciò che dell'essere è pensabile è matematica.

Posso allora concludere: il *more geometrico* è lo stesso pensiero vero, in quanto pensiero dell'essere, o del «c'è». Non si può pensare l'essere se non *more geometrico*. Inversamente, ogni pensiero matematico è pensiero dell'essere, in una localizzazione finita. Ecco perché in effetti «gli occhi della Mente sono le dimostrazioni stesse». Al di fuori delle matematiche, siamo ciechi. A mio avviso, questo risultato è certo. Dio deve essere inteso come la matematicità stessa. Il nome del «c'è» è: matema.

Nondimeno, e questo nello stesso testo di Spinoza, le vie attraverso le quali questo risultato è ottenuto obbligano – è ciò che io chiamo operazioni di chiusura – ad aprire uno spazio di pensiero che non è normato dal nome dato al «c'è». I termini costitutivi di questo spazio sono: indeterminazione, differenza, soggetto, indecidibilità, atipicità, accoppiamento, doppio, inclusione, genericità del vero. E qualche altro ancora.

Manca, per esplicitare questo inverso della matematica, o questo rovescio, una categoria fondatrice, che fa eccezione al «c'è», o lo supplementa. È esattamente qui che dovrebbe prendere posto ciò che seguendo altri ho chiamato «evento». L'evento è anche ciò che fonda il tempo, o piuttosto, evento dopo evento, tempi diversi. Ma Spinoza non voleva saperne, lui che voleva pensare, secondo la sua stessa espressione, «senza nessuna relazione al tempo», lui che vedeva la libertà in «un amore costante ed eterno verso Dio». Diciamo: nella pura elevazione del matema. O ancora: nell'amore del «c'è», amore «intellettuale», che non è mai altro se non l'abbreviazione intuitiva di una dimostrazione, un colpo d'occhio degli occhi della mente.

Altri pensieri si dischiudono nondimeno nell'ombra proiettata da questo pensiero esclusivo. Questi pensieri assumeranno la matematica del-

l'essere molteplice. Da questo punto di vista saranno esplicitamente spinozisti. Ma il loro vero slancio verrà piuttosto dallo spinozismo implicito e paradossale, dalla torsione evenemenziale in cui avviene, con il nome di «intelletto», il paradosso di un soggetto.

Questi pensieri praticheranno l'elevazione del matema ma, prendendosi cura di ciò che l'eccede, o se ne spazientisce, non gli accorderanno più dei nomi divini.

Ecco perché avranno accesso all'infinito senza essere per questo turbati dalla finitezza. Su questo punto ritroveranno un'ispirazione più platonica che spinozista.

Il platonismo: grande questione. L'ho tenuta in serbo, indicando come Platone avesse scoperto, e avesse sottovalutato, la portata delle matematiche come scienza dell'essere in quanto essere. Ho anche detto che avrei imboccato solo in seguito, contro la visione empirista (aristotelica) della matematica, la via platonica diretta. Il momento è venuto.

PLATONISMO ED ONTOLOGIA MATEMATICA

Nell'introduzione a *Philosophy of Mathematics*, raccolta curata da Benacerraff e Putnam, troviamo questo:

I platonici sono coloro che considerano che le matematiche sono la scoperta delle verità concernenti strutture che esistono indipendentemente dall'attività o dal pensiero dei matematici.¹

Il criterio di exteriorità (o di trascendenza) delle strutture (o degli oggetti) matematici identifica il «platonismo» nella quasi totalità delle opere di «filosofia della scienza». Ora, questa identificazione è certamente inesatta. E la sua inesattezza consiste nel presupporre nel «platonico» una distinzione tra interno ed esterno, soggetto conoscente e «oggetto» conosciuto, assolutamente estranea al vero dispositivo platonico. Per quanto questa distinzione sia radicata nell'epistemologia contemporanea, per quanto sia comunemente ammesso il tema dell'oggetto e dell'oggettività in relazione al soggetto e al soggettivo, è certo che a partire da tali presupposti non si può che mancare il processo di pensiero all'opera in Platone.

Si noterà innanzitutto che per Platone «l'esistenza indipendente» delle strutture matematiche è affatto relativa. La metafora della reminiscenza indica esattamente come il pensiero non si trovi mai ad avere a che fare con delle «oggettività» da cui esso sarebbe separato. L'Idea è sempre già qui. Se essa non fosse «attivabile» nel pensiero, resterebbe impensabile. In particolare, se si considerano le idee matematiche, l'intera dimostrazione concreta del *Menone* consiste nello stabilirne la presenza nel pensiero meno istruito, il più anonimo: quello di uno schiavo.

¹ In mancanza di una traduzione italiana ci siamo permessi di proporre una nostra traduzione.

La preoccupazione fondamentale di Platone è dichiarare l'identità immanente, la coappartenenza del conosciuto e dello spirito conoscente, la loro essenziale commensurabilità ontologica. Se c'è un punto in cui è il figlio di Parmenide, che afferma: «Lo stesso è il pensare e l'essere», è proprio questo. In quanto la matematica concerne l'essere, essa è intrinsecamente un pensiero. E reciprocamente, se la matematica è un pensiero, essa, in quanto tale, ha a che vedere con l'essere. Il motivo di un soggetto conoscente che dovrebbe volgersi a un oggetto esterno – motivo la cui provenienza è empirista, anche quando l'oggetto è ideale – è assolutamente inappropriato all'uso filosofico dell'esistenza delle matematiche all'opera in Platone.

Platone si preoccupa così poco delle strutture matematiche esistenti in sé che:

1. L'idealità è la denominazione generale di ciò che viene al pensiero, e non singolarizza affatto la matematica. Come il vecchio Parmenide fa osservare al giovane Socrate, in quanto pensiamo il fango o il capello, è necessario ammettere che ci sia l'idea del fango e del capello. In effetti, «Idea» è il nome di ciò che è pensato, in quanto è pensato. Il tema platonico consiste esattamente nel rendere indiscernibili l'immanenza e la trascendenza, a stabilirsi in un luogo di pensiero in cui questa distinzione è inoperante. Un'idea matematica non è né soggettiva («l'attività del matematico») né oggettiva («strutture che esistono indipendentemente»). Essa è contemporaneamente rottura con il sensibile e posizione dell'intelligibile, ovvero ciò che bisogna chiamare un pensiero.

2. A Platone non interessa lo statuto dei pretesi «oggetti» matematici, ma il movimento del pensiero, poiché in definitiva la matematica è convocata solo per identificare, per differenza, la dialettica. Ora, nel pensabile, tutto è Idea. È dunque vano cercare dal lato dell'«oggettività» una differenza qualunque tra regimi di pensiero. Solo la singolarità del movimento (partire da ipotesi, o risalire al principio) autorizza che si delimiti la *dianoia* matematica dal pensiero dialettico (o filosofico). La separazione degli «oggetti» è seconda, e sempre oscura. È un trattamento «nell'essere» degli indizi reperiti nel pensiero.

In fin dei conti, una sola cosa è sicura: la matematica è un pensiero (il che, nel linguaggio di Platone, vuol dire che essa rompe con l'immediato sensibile), la dialettica è anch'essa un pensiero, e questi due pensieri sono, considerati nel protocollo del loro esercizio, dei pensieri differenti.

A partire da questo si può tentare di definire l'iscrizione platonica della condizione matematica del «filosofare»:

È platonico il riconoscimento della matematica come pensiero intransitivo all'esperienza sensibile e linguistica, dipendente da una deci-

sione che fa posto all'indecidibile, e che assume che tutto ciò che è consistente esiste.

Per misurare la portata polemica di questa «definizione» del platonismo, volgiamoci verso quella che Fraenkel e Bar-Hillel propongono in *Foundations of set-theory*:

Un platonico è convinto che, associata ad ogni condizione monadica [si tratta dell'attribuzione di un predicato ad una variabile, di tipo $P(x)$] ben definita, esiste in generale un insieme o una classe che comprende tutte le entità che soddisfano questa condizione, ed esse solamente; e che questa è a sua volta un'entità il cui statuto ontologico è simile a quello dei suoi elementi.

Non credo che un platonico possa essere convinto di qualcosa di simile. Platone stesso cerca costantemente di mostrare che il correlato di concetti o proposizioni ben definite può essere vuoto o inconsistente. O che l'«entità» che vi corrisponde può esigere uno statuto ontologico esorbitante rispetto a quanto è dato nella formula di partenza. Così, il correlato del Bene, per quanto la nozione possa essere chiaramente definibile, per quanto evidente possa esserne l'istanza pratica, richiede nell'essere una deroga allo statuto dell'Idea (il bene è «al di là» dell'Idea). L'obiettivo esplicito del *Parmenide*, trattandosi degli enunciati perfettamente chiari «l'uno è» e «l'uno non è», è di stabilire che, qualunque sia la supposizione concernente il correlato dell'uno, e degli «altri dall'uno», presa in considerazione, si giunge ad un'inconsistenza. Il che è dopotutto il primo esempio, quantunque puramente filosofico, di un'argomentazione di indecidibilità assoluta.

Contrariamente a ciò che Fraenkel e Bar-Hillel dichiarano, sostengo che l'indecidibile è una categoria cruciale del platonismo, e che non è infatti mai possibile predire se a una formula ben definita corrisponda un'entità pensabile. L'indecidibile attesta che, se si tratta di decidere un'esistenza, un platonico non ha assolutamente alcuna fiducia nella chiarezza della lingua. In questo senso, per il fatto di ammettere, per una formula data, l'esistenza delle «entità» che lo convalidano, e del loro raggruppamento, solo in un insieme esistente precedentemente dato, è l'assioma di Zermelo ad essere platonico. Poiché al pensiero è necessaria una costante ed immanente garanzia d'essere.

L'indecidibile è ciò che governa, al fondo, lo stile aporetico dei dialoghi: condurre all'indecidibilità, per mostrare che il pensiero deve, allora, per ciò che concerne un evento dell'essere, decidere; che il pensiero non è innanzitutto una descrizione, o una costruzione, ma una rottura (con l'opinione, con l'esperienza) e dunque una decisione.

Rispetto a tutto questo, Gödel, sempre annoverato dalla «filosofia della matematica» tra i «platonici», mi sembra in effetti di una lucidità superiore.

Consideriamo questo passaggio del famoso testo «Che cos'è il problema del continuo di Cantor?»:

Comunque, il problema dell'esistenza oggettiva degli oggetti dell'intuizione matematica (che, detto per inciso, è una replica esatta del problema dell'esistenza oggettiva del mondo esterno) non è decisivo per il problema che stiamo qui discutendo. Il fatto meramente psicologico dell'esistenza di un'intuizione sufficientemente chiara per produrre gli assiomi della teoria degli insiemi e una successione aperta di loro estensioni è sufficiente a dare senso al problema della verità o falsità di proposizioni come l'ipotesi del continuo di Cantor. Ciò che tuttavia, forse più di ogni altra cosa, giustifica l'accettazione di questo criterio di verità nella teoria degli insiemi è il fatto che sono necessari continui appelli all'intuizione matematica non solo per ottenere risposte non ambigue ai problemi della teoria transfinita degli insiemi, ma anche per la soluzione di problemi della teoria finitaria dei numeri (tipo congettura di Goldbach) dove è difficile mettere in dubbio la sensatezza e non ambiguità dei concetti interessati. Questo segue dal fatto che per ogni sistema assiomatico esistono infinite proposizioni indecidibili di questo tipo.²

Quali sono i tratti salienti di questo testo «platonico»?

– La parola «intuizione» non ha qui altro senso se non quello di una decisione di pensiero inventiva rispetto all'intelligibilità degli assiomi. Si tratta, secondo l'espressione stessa di Gödel, della capacità di «produrre gli assiomi della teoria degli insiemi», e l'esistenza di questa capacità è un «puro fatto». Si noti che la funzione intuitiva non va a prendere delle entità «esterne», ma decide chiaramente di una proposizione prima, o irriducibile. L'invenzione e la comprensione degli assiomi è ciò che attesta che la proposizione matematica è pensiero, e di conseguenza l'espone alla verità.

– La questione dell'esistenza «oggettiva» dei supposti oggetti è esplicitamente dichiarata secondaria («non è decisiva per il problema che si sta discutendo»). Inoltre, essa non caratterizza per nulla le matematiche, poiché quest'esistenza è situata sullo stesso piano di quella del mondo esterno. È in effetti decisamente platonico non vedere nell'esistenza matematica nulla più, o niente di meno, che nell'esistenza *tout court*: in ogni caso

² Citiamo nella traduzione italiana di C. Mangione per il secondo volume delle opere edita da Bollati Boringhieri. Cfr. Kurt Gödel, *Opere*, volume 2, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, pp. 266-67.

il pensabile (fango, capello, triangolo o numeri complessi) può essere interrogato a proposito della sua esistenza, che è altra cosa dal suo essere. Perché per ciò che riguarda il suo essere, è attestato dal solo fatto che un pensiero lo avviluppi.

– Il problema cruciale è quello della verità. A partire dal momento in cui c'è pensiero inventivo (e l'intelligibilità degli assiomi ne attesta il fatto), si può «dare senso alla questione della verità o della falsità» delle proposizioni che questo pensiero autorizza. Questo senso proviene giustamente da questo: il pensiero, in quanto Idea, concerne essenzialmente l'essere. E «verità» non è mai altro se non il nome di ciò attraverso cui, in un processo unico, essere e pensiero stanno insieme.

– Per il pensiero, l'infinito e il finito non compongono una distinzione di grande importanza. Gödel insiste sul fatto che «l'accettazione del criterio di verità» risulta dalla necessità dell'uso continuo dell'intuizione (ovvero della decisione assiomatizzante) sia per decidere problemi di aritmetica del finito, sia per decidere problemi concernenti gli insiemi transfiniti. Ciò significa che il movimento del pensiero, l'unica cosa che conta, non è essenzialmente differente nell'infinito o nel finito.

– L'indecidibile è organicamente legato alla matematica. E si tratta meno di un limite, come talvolta viene indicato, che di una perpetua incitazione all'esercizio dell'intuizione inventiva. Dato che ogni dispositivo di pensiero matematico, ricapitolato nei suoi assiomi fondatori, comporta l'indecidibile, l'intuizione non è mai inutile: la matematica deve essere costantemente ri-decisa.

In ultima istanza, caratterizzerei secondo tre punti ciò che è legittimo chiamare un orientamento filosofico platonico rispetto alla condizione della matematica moderna, e di conseguenza dell'ontologia.

1. La matematica è un pensiero.

Ho già lungamente sviluppato questa asserzione, ma è così importante che voglio almeno sottolinearla nuovamente. Ricordiamo che Wittgenstein, per esempio, e non si può dire si tratti di un ignorante in materia, dichiara che «la proposizione matematica non esprime un pensiero» (Tractatus, 6. 21). Non fa che riprendere, con la sua consueta radicalità, una tesi fondamentale di ogni empirismo, e di ogni sofistica. Non finiremo mai di confutarla.

Che la matematica sia un pensiero significa in particolare che, rispetto ad essa, la divisione tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, non ha alcuna pertinenza. C'è un movimento regolato del pensiero, coestensivo all'essere che esso abbraccia –coestensività che Platone chiama Idea –, movimento o scoperta e invenzione sono propriamente indiscernibili. Proprio come sono indiscernibili l'idea e l'ideato.

2. Ogni pensiero – dunque anche la matematica – necessita di decisioni (intuizioni) a partire dall'indecidibile (dal non deducibile).

Ne risulta un'estensione massimale del principio di scelta in relazione al pensabile: poiché la decisione è prima, e continuamente richiesta, è vano tentare di ridurla a dei protocolli costruttivi, o esteriormente normati. Le necessità della costruzione (spesso mal denominate necessità «intuizioniste», poiché il vero sostenitore dell'intuizione è il platonico) devono essere al contrario subordinate alla libera decisione di pensiero. Ecco perché il platonico non avrà niente da ridire, se gli effetti di pensiero sono massimali, sul libero uso del principio del terzo escluso e, di conseguenza, del ragionamento per assurdo.

3. Le questioni che riguardano l'esistenza matematica rinviando solo alla consistenza intelligibile di ciò che è pensato.

L'esistenza deve essere qui considerata come una determinazione intrinseca del pensiero effettivo, in quanto esso abbraccia l'essere. Che non lo abbracci è sempre attestato da un'inconsistenza, che deve essere accuratamente distinta da una indecidibilità. Essere, pensiero e consistenza sono in matematica una sola e stessa cosa.

Da questi tratti derivano importanti conseguenze, nelle quali si riconosce il platonico moderno, che è un platonico dell'essere-molteplice.

– Innanzitutto, come Gödel indica, l'indifferenza ai pretesi «paradossi» dell'infinito attuale. In quanto la sfera d'intelligibilità che l'infinito istituisce non pone manifestamente alcun problema specifico, né nell'intuizione assiomatica né nei protocolli dimostrativi, le ragioni di inquietudine sono sempre estrinseche, psicologiche o empiriste, e negano alle matematiche la loro autosufficienza rispetto al regime del pensabile che esse determinano.

– In secondo luogo il desiderio di un'ampiezza massimale nelle ammissioni di esistenza: più esistenza c'è, meglio è. Il platonico maneggia l'audacia del pensiero. Le restrizioni e le censure venute da fuori (ed in particolare da filosofemi timorati) gli ripugnano. Fino a che il pensiero deve all'essere che esso avviluppa il suo non sprofondare nell'inconsistenza, si può e si deve procedere con le supposizioni d'esistenza. Così il pensiero segue una linea di intensificazione.

– Infine, il riconoscimento di un criterio, nel momento in cui un'opzione apparente s'impone al divenire delle matematiche. Questo criterio è giustamente quello dell'estensione massimale del pensabile consistente. Così il platonico ammetterà l'assioma di scelta piuttosto che la sua negazione, poiché l'universo con assioma di scelta è ben più largo e denso in legami significativi dell'universo che non lo ammette. Al contrario, il pla-

tonico sarà riservato quanto all'ammissione dell'ipotesi del continuo e, ancor più rispetto a quella di costruibilità. Poiché gli universi regolati da queste ipotesi appaiono ristretti e limitati. L'universo costruibile è addirittura particolarmente meschino: Rowbottom ha dimostrato che se si ammette una specie particolare di gran cardinale (un cardinale di Ramsey), i reali costruibili sono numerabili. Ad un platonico, un continuo numerabile sembra un'intuizione eccessivamente limitata. Il teorema di Rowbottom lo conforta nella sua convinzione: far primeggiare le consistenze decise sulle costruzioni controllate.

Si constata allora che una decisione «insiemistica» rispetto alle matematiche, ovvero una ripresa ontologica delle concezioni di Cantor, che, come ho mostrato, chiariscono il pensiero dell'essere come molteplicità pura, impone un orientamento platonico, nel senso in cui ne ho parlato sinora. È del resto ciò che confermano le scelte filosofiche di Gödel, il più grande (con Cohen) dei continuatori di Cantor.

La teoria degli insiemi è infatti l'esempio tipico di una teoria in cui la decisione (assiomatica) prende il sopravvento sulla costruzione (attraverso definizioni). Gli empiristi e sostenitori della «svolta linguistica» del nostro secolo non hanno del resto mancato di obiettare alla teoria che essa non riusciva nemmeno a definire, o elucidare, il suo concetto organico, quello di insieme. Al che un platonico come Gödel risponderà sempre che ciò che conta sono le intuizioni assiomatiche, che costituiscono uno spazio di verità, e non la definizione logica delle relazioni primitive.

Contrariamente all'orientamento aristotelico (la potenza come singolarizzazione prima della sostanzialità) o leibniziano (il possibile logico come «pretesa all'essere»), la teoria degli insiemi conosce solo il molteplice attuale. Che l'attualità sia la forma effettiva dell'essere, e che il possibile o la potenzialità siano delle finzioni, è un motivo profondamente platonico. Niente è più significativo a questo proposito del trattamento insiemista del concetto di funzione. Quello che sembra essere un operatore dinamico, spesso portato da schemi spaziali, oppure fisici (se $y=f(x)$, si dirà che y «varia» in funzione delle variazioni di x , etc.) nel quadro dell'insiemistica è trattato strettamente come un molteplice attuale: la funzione ha per essere-molteplice il suo grafo, ovvero un insieme i cui elementi sono le coppie ordinate di tipo (x,y) , e ogni allusione dinamica o «in variazione» è eliminata.

Allo stesso modo, il concetto di «limite», così segnato dall'esperienza del divenire, del tendere-verso, del movimento asintotico, è riportata alla caratterizzazione immanente di un certo tipo di molteplicità. Così, per essere identificato, un ordinale limite non ha bisogno che lo si rappresenti

come ciò verso cui «tende» la serie degli ordinali, di cui è il limite, e questo per la buona ragione che è questa serie stessa (che gli elementi di questa serie sono ciò che lo definisce come insieme). L'ordinale trasfinito $\aleph_0$ che viene dopo gli interi naturali, è semplicemente l'insieme di tutti gli interi naturali.

Dappertutto, in una chiara filiazione del genio platonico, la virtualità è pensata come attualità: non c'è che un tipo d'essere, l'Idea (o qui l'insieme). Non esiste dunque l'attualizzazione, poiché ogni attualizzazione suppone l'ammissione di più regimi dell'esistenza (almeno due, la potenza e l'atto).

La teoria degli insiemi obbedisce peraltro al principio di massimalità esistenziale. A partire da Cantor, la sua aspirazione è l'oltrepassamento di tutti i limiti anteriori, di tutti i criteri – considerati estrinseci – dell'esistenza «ragionevole». L'ammissione di cardinali sempre più giganteschi (inaccessibili, di Mahlo, misurabili, compatti, supercompatti, enormi, etc.) è nel suo genio naturale. Ma anche, nella teoria dei numeri surreali, l'ammissione di infinitesimali di ogni tipo. Inoltre, questa disposizione dispiega «livelli» dell'essere sempre più saturi e complessi, una gerarchia ontologica (la gerarchia cumulativa) che, conformemente ad un'intuizione questa volta di accento neoplatonico, è tale che la sua «totalità» (inconsistente) è sempre riflessa in modo consistente in uno dei livelli, nel senso seguente: se un enunciato è valido «per l'intero universo» (detto altrimenti, se i quantificatori sono presi senza limite, se «per ogni x » vuol dire «per un insieme qualunque dell'intero l'universo»), allora esiste un insieme nel quale questo enunciato è valido (i quantificatori essendo questa volta considerati come «relativizzati» all'insieme in questione). Il che significa che questo insieme, considerato come «universo ristretto», riflette il valore universale dell'enunciato, lo localizza.

Questo teorema di riflessione ci dice che ciò che dell'essere può essere pronunciato «senza alcun limite», può esserlo anche sempre in un luogo. O ancora, che ogni enunciato prescrive la possibilità di una localizzazione. Vi si riconoscerà il tema platonico della localizzazione intelligibile dell'intero dire razionale. Ciò che Heidegger critica come operazione di ritaglio, per mezzo dell'idea, nello «schiudersi», o essenza naturale, dell'essere.

Per andare ancor più all'essenziale, la vocazione platonica della teoria degli insiemi riguarda tre categorie costitutive di ogni ontologia filosofica: la differenza, il nome primitivo dell'essere, e l'indecidibile.

Per Platone la differenza è regolata dall'idea dell'Altro. Ora, questa idea, per come è presentata nel *Sofista*, implica necessariamente una loca-

lizzazione intelligibile della differenza. È in quanto «partecipa» dell'Altro che un'idea può essere dichiarata diversa da un'altra. C'è dunque una valutazione localizzabile della differenza: il modo proprio in cui un'idea, per quanto essa sia «la stessa che sé stessa», partecipa dell'Altro, come altra idea. Nella teoria degli insiemi questo punto è assunto attraverso l'assioma di estensionalità: se un insieme è differente da un altro, esiste almeno un elemento che appartiene all'uno e non all'altro. Questo «almeno uno» localizza la differenza, ed interdice le differenze puramente globali. C'è sempre un punto della differenza (allo stesso modo in cui per Platone un'idea non è in sé altra da un'altra, ma solamente in quanto essa partecipa dell'Altro). Questo è un tratto capitale, in particolare perché limita i diritti (aristotelici come deleuziani) del qualitativo, della differenza globale e naturale. Nello stile platonico dell'insiemistica, l'alterità si riassume in puntualità, la differenza è assegnabile in modo uniforme e sempre elementare.

Nella teoria degli insiemi il nome primitivo dell'essere è il vuoto, l'insieme vuoto. Ogni gerarchia vi si radica. In un certo senso, solo il vuoto «è». E la logica della differenza implica che il vuoto sia unico. Non può in effetti differire da un altro, poiché non contiene alcun elemento (alcun punto locale) che possa verificare questa differenza. Questa combinazione di denominazione primitiva attraverso il semplice assoluto (o l'in-differente, che è lo statuto dell'uno nel *Parmenide*) e di unicità fondatrice, è indubbiamente platonica: l'esistenza di ciò che questo nome primitivo ricopre (ovvero l'esistenza dell'insieme vuoto) deve infatti essere assiomaticamente decisa, proprio come – è il senso delle aporie del *Parmenide* – è vano voler dedurre l'esistenza (o l'inesistenza) dell'uno: bisogna decidere, e assumere le conseguenze.

Infine, come sappiamo dal teorema di Cohen, l'ipotesi del continuo è intrinsecamente indecidibile. Molti pensano che si tratti di una vera distruzione del progetto dell'insiemistica, o di una «pluralizzazione» di ciò che si presentava come una costruzione unificata. Mi sono soffermato a sufficienza su questo punto perché si comprenda che il mio punto di vista è opposto: l'indecidibilità dell'ipotesi del continuo compie in effetti la teoria degli insiemi come orientamento platonico. Essa indica il punto di fuga, l'aporia, l'erranza immanente, in cui il pensiero viene messo alla prova nella forma di un confrontarsi in-fondato con l'indecidibile, o – per impiegare il lessico di Gödel – come ricorso continuo all'intuizione, ovvero alla decisione.

Localizzazione antiquiditativa della differenza, unicità dell'esistenza nel nome primitivo, prova intrinseca dell'indecidibile: questi sono i tratti

attraverso i quali la teoria degli insiemi può essere attraversata dalla filosofia nella prospettiva di una teoria della verità, al di là di una semplice logica delle forme.

Si obietterà nondimeno che, nei suoi protocolli dimostrativi, ogni matematica si sostiene su di una logica. Come si articolano in definitiva la matematica come pensiero dell'essere in quanto essere, o teoria del molteplice puro, e la matematica come scienza formale, fatta di protocolli dimostrativi obbligatori?

Per introdurre questa temibile questione, che porta sullo statuto ontologico della logica, sulla struttura dell'onto-logico, è utile ritornare alla concezione aristotelica, che è proprio «l'altro» primitivo del platonismo.

L'ORIENTAMENTO ARISTOTELICO E LA LOGICA

Il cuore di ogni rapporto «aristotelico» con le matematiche consiste nel non considerarle un pensiero. Abbiamo visto come le conclusioni dello stesso Aristotele, che senza dubbio non era aristotelico, fossero nondimeno queste: in definitiva, le matematiche non riguardano affatto l'ontologia, ma la soddisfazione estetica.

Da questo punto di vista il nostro secolo è molto più aristotelico di quanto esso non si immagini. È del resto un effetto ineluttabile del suo antiplatonismo essenziale, di cui Nietzsche è il profeta, condiviso tanto dall'orientamento «linguistico» anglosassone, che vitupera continuamente il «platonismo ingenuo», quanto dall'orientamento ermeneutico di ispirazione heideggeriana, secondo cui Platone, con l'Idea, annienta il dischiudersi originario dell'essere come φύσις. Anche il dizionario delle scienze della defunta URSS teneva a sottolineare i meriti materialisti di Aristotele, e considerava Platone l'ideologo dei proprietari di schiavi. Basta questo per mostrare che si tratta di una tesi ampiamente condivisa.

Che cosa significa affermare che le matematiche non sono un pensiero? Evidentemente non significa che esse non costituiscono un sapere coerente e razionale, ma piuttosto che questo sapere, disancorato da ogni principio d'essere, non può pretendere alla verità. Importa poco, in questo caso, che il «principio d'essere» invocato sia di tipo metafisico (come la sostanza di Aristotele o la monade di Leibniz) o di tipo empirista (come i *sense data* di filiazione positivista). Ad ogni modo, la tesi centrale è che la matematica resta puramente formale (o «vuota d'essere»), il che le impedisce di avviluppare un reale, cosa richiesta ad ogni pensiero effettivo.

Per un platonico, l'Idea – qualunque sia in fin dei conti lo statuto ontologico assegnato a questo termine – designa esplicitamente il nodo tra la matematica e un reale, nodo che costituisce il fondamento a partire dal quale diventa sensato parlare di verità matematiche. Per un aristotelico o un leibniziano, la categorizzazione dell'essere nei modi di una singolarità

(la sostanza come messa in forma locale di una materia, la monade come «punto metafisico») scioglie la matematica da ogni iscrizione reale. Poiché il triangolo o il differenziale non sono né sostanza né monade.

Che la matematica non sia un pensiero non rappresenta affatto un giudizio sulla sua importanza *per* il pensiero. Sappiamo bene che la metafisica di Leibniz è interamente «portata» dalla sua concezione matematica del continuo, il calcolo dei *maxima*, etc. Per l'edificazione del sistema di Leibniz la matematica è senza dubbio più importante di quanto essa non sia, in fin dei conti, per l'ontologia aporetica di Platone. E le considerazioni di Aristotele sulle matematiche sono, per certi versi, più precise di quelle di Platone. Ma molte cose che non sono dei pensieri sono molto importanti per il pensiero. In definitiva, per Leibniz come per Aristotele, la matematica è tessuta solo di relazioni che sono, se non fittizie, almeno puramente ideali. Essa fornisce le convenzioni dell'intelligibile virtuale, concerne l'arte del calcolo. Quest'arte ha un fondamento razionale, ma non è un pensiero che affonda la propria lama nell'essere.

Più precisamente, la matematica è una grammatica dell'esistenza possibile. Questo punto è senza dubbio decisivo: per il platonico, la matematica è una scienza del reale (è la definizione di Lacan, in questo interamente platonico). Per Aristotele o Leibniz, la matematica ricapitola certi dati formali dell'essere-possibile. E questi dati, essenzialmente, sono analitici, il che significa che non riguardano la singolarità, sempre sintetica, di ciò che è.

Per un platonico, il pensiero non è mai descrittivo, ma inizia con una rottura con la descrizione, poiché il pensiero è intransitivo all'opinione, dunque all'esperienza. Per un aristotelico il pensiero è costruzione di un quadro descrittivo adeguato, in cui l'esperienza e l'opinione trovano, senza cesura, la possibilità di ottenere un fondamento razionale. Nulla colpisce più della differenza di stile implicata in questa differenza di rappresentazione del pensiero. Per un platonico ciò che conta sono i principi di rottura. Per un aristotelico ciò che conta sono i protocolli di legittimazione. Quest'opposizione, applicata all'iscrizione delle matematiche nel campo della filosofia, porta a questo: un platonico si interessa agli assiomi, in cui si gioca la decisione pensante. Un aristotelico (o un leibniziano) si interessa alle definizioni, in cui è in gioco la rappresentazione dei possibili.

Riassumere tutto ciò è al fondo abbastanza semplice: per un aristotelico, come per un leibniziano, l'essenza della matematica è la logica. Non è un caso che Aristotele sia l'autore dei *Secondi Analitici*, prima logica formale attestata nella storia, e che Leibniz abbia lavorato sin dalla giovinezza a una «caratteristica universale», ragione per cui viene considerato

l'antenato della logica matematica moderna. Per questi pensatori, la matematica lavora sui possibili coerenti. Sprovvisa di assise ontologica, essa idealizza astrattamente le concatenazioni ammissibili, gli algoritmi di controllo del «vero pensiero», il quale, sostanziale o monadico, si appropria le singolarità. La matematica è dunque una logica generale del possibile razionale.

Ma se la matematica è una logica del possibile, le questioni di esistenza non sono intrinsecamente matematiche (come per un platonico). Per ciò che riguarda le matematiche, il problema fondamentale posto dalla filosofia cessa di essere quello del movimento di pensiero e del legame con l'essere. L'assunzione della dimensione puramente ideale delle matematiche fa sì che non si tratti più di interrogarsi sulla loro verità. Il problema è quello della provenienza, empirica, linguistica, razionale, delle idealità matematiche. Da cui l'inclinazione per la verifica di questa provenienza, per evitare che le forme siano troppo libere, o prese indebitamente per delle verità.

Ora, cosa permette una verifica della provenienza delle notazioni ideali della matematica? In quanto esse sono legate a rappresentazioni, spaziali o d'altra provenienza, sono le *costruzioni* a permetterlo. In quanto esse sono invece legate al linguaggio, alla cifratura, al calcolo, sono gli *algoritmi*. Per un aristotelico o un leibniziano, la matematica deve essere algoritmica (nel suo versante algebrico) e costruttiva (nel suo versante geometrico). Solo questo fa sì che la vocazione logica della matematica sia sottoposta al controllo della ragione reale.

Tutto questo porta con sé, contro il principio di audacia massimale sostenuto da Platone, prudenze logiche, protocolli di sorveglianza.

– Dubbio sistematico riguardante l'uso dell'infinito attuale, che si tratti dell'infinitamente grande o dell'infinitamente piccolo. L'infinito è infatti ampiamente sottratto alle verifiche costruttive e algoritmiche, l'infinito è *deciso*. Se si ammette che l'infinito matematico esiste – e quale che sia lo statuto di questa esistenza –, si corre il grande rischio di connettere nuovamente la matematica con l'essere, di dimenticare che la matematica è solo una logica dei possibili. Anche un creatore del calibro di Leibniz, nel campo del calcolo differenziale e integrale, intende riservare l'infinito reale alla metafisica, all'assoluto divino, l'unico atto a conferirgli uno statuto «monadico». Che l'infinito sia numerico, o anche geometrico, è una tesi indifendibile: «è dell'essenza del numero, della linea, e di un tutto qualunque, di essere limitato». E «Il vero infinito a rigore non è che nell'assoluto, che è anteriore ad ogni composizione, e non è per nulla formato dall'addizione di parti».

– Restrizione e sorveglianza delle asserzioni esistenziali della matematica. L'essenza logica della matematica è trasparente finché ci si limita alle conseguenze formali e alle definizioni di possibilità. Essa diviene più oscura appena si enuncia un'«esistenza». Si domanderà dunque che ogni asserzione di questo genere sia accompagnata dalla costruzione esplicita che la convalida, dalla *mostrazione* logica del caso di esistenza.

– Tendenza al prospettivismo pluralista. Se la matematica è una «scienza formale», appropriata alla descrizione coerente dei possibili, non è necessario esigere (come è il caso se invece essa si lega all'essere, ed è capace di verità) che essa sia infine unica. Si può considerare la coesistenza di matematiche «differenti», proprio come nell'intelletto del Dio di Leibniz coesistono i mondi possibili, certo contraddittori tra di loro, ma interiormente coerenti.

Le grandi tendenze dell'approccio aristotelico (o leibniziano) alle matematiche saranno in ultima istanza: il logicismo, il finitismo algoritmico o costruttivista e il pluralismo dei possibili razionali.

Così a partire dai greci inizia una polemica che è costitutiva dell'approccio filosofico alla condizione matematica. Platone e Aristotele (ma anche Cartesio e Leibniz) sono i nomi inaugurali di questa polemica.

Per il pensiero filosofico si tratta di una polemica centrale e complessa. Poiché da una parte la matematica, attraversata filosoficamente, è senza alcun dubbio legata alla questione dell'essere, dal momento in cui il pensiero, non solo non è più alle prese con l'opacità dell'esperienza, ma si affranca visibilmente dalle costrizioni della finitezza. Nondimeno, per un altro verso, è certo che la matematica è paradigmatica per ciò che riguarda i concatenamenti razionali, i concatenamenti e le prove. E che, in un senso più ampio, il suo valore logico è eminente. Di modo che, rispetto alla costruzione del luogo filosofico, la matematica si distribuisce proprio nel doppio registro della decisione, rispetto al pensiero dell'essere, e della consistenza formale degli argomenti. Per il filosofo, la matematica è simultaneamente logica e ontologica. Diciamo che essa è onto-logica: il trattino separa qui Platone e Aristotele. Nel mio linguaggio, si dirà che la matematica illumina la filosofia sulla dimensione interveniente di ogni verità (gli assiomi, i principi, le audacie), ma anche sulla dimensione della fedeltà (gli operatori formali, la continuità del pensiero, le definizioni, le prudenze). Ri-trattare questo doppio condizionamento nell'elemento che è il mio (proporre un concetto moderno di verità, e scommettere nuovamente sulla filosofia) è un compito che domanda un confronto minuzioso con la vitalità matematica stessa.

Per chiarire la situazione, bisogna in effetti volgersi ai grandi dispositivi matematici contemporanei, ai dispositivi la cui pretesa è l'assegnazione della matematica al suo spazio unificato, o alla sua lingua primordiale.

Oggi esistono solo due dispositivi di questo tipo, nati l'uno e l'altro dai bisogni della matematica vivente, e non dall'applicazione esterna di qualche filosofia del linguaggio:

- la teoria degli insiemi, da Cantor a Cohen, sorta nel secolo scorso dalle esigenze dell'analisi reale e della topologia;
- la teoria delle categorie e dei *topoi*, sorta cinquant'anni fa dalle esigenze della geometria algebrica.

È a questi due dispositivi che bisogna riferirsi per esaminare, rispetto alla grande opposizione tra platonismo e aristotelismo, quale configurazione ontologica (o quale logica dell'ontologia) può oggi rianimare il progetto filosofico nella sua singolarità, senza concedere nulla alla specializzazione di una «filosofia delle matematiche».

Ma prima di volgersi a questi temibili attraversamenti (che del resto in questo libro saranno solo programmati), bisogna ritornare alla caratterizzazione logica della matematica, e più in generale al problema seguente: se la matematica «veicola» delle prescrizioni logiche; se dunque la sua identificazione filosofica come scienza del molteplice puro, o ontologia prima, deve essere affiancata (cosa in cui Aristotele non ha interamente torto) ad un'identificazione della matematica in quanto onto-logia, quali sono le conseguenze per la filosofia stessa? E più generalmente, quali sono, o che cosa devono essere, i rapporti tra la logica e la filosofia?

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β . It is shown that the system has solutions for arbitrary values of the parameters α and β if and only if the condition $\alpha + \beta = 1$ is satisfied.

2. In the second part of the paper the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β is solved. It is shown that the system has solutions for arbitrary values of the parameters α and β if and only if the condition $\alpha + \beta = 1$ is satisfied.

3. In the third part of the paper the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β is solved. It is shown that the system has solutions for arbitrary values of the parameters α and β if and only if the condition $\alpha + \beta = 1$ is satisfied.

4. In the fourth part of the paper the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β is solved. It is shown that the system has solutions for arbitrary values of the parameters α and β if and only if the condition $\alpha + \beta = 1$ is satisfied.

5. In the fifth part of the paper the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β is solved. It is shown that the system has solutions for arbitrary values of the parameters α and β if and only if the condition $\alpha + \beta = 1$ is satisfied.

6. In the sixth part of the paper the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β is solved. It is shown that the system has solutions for arbitrary values of the parameters α and β if and only if the condition $\alpha + \beta = 1$ is satisfied.

LOGICA, FILOSOFIA, «SVOLTA LINGUISTICA»

La modalità specifica a partire dalla quale una filosofia convoca nel proprio spazio concettuale un'esperienza di pensiero altra, non dipende tanto dalla supposta legge dell'oggetto preso in esame, ma dagli obiettivi e dagli operatori logici propri alla filosofia in questione. Non si tratta dunque di dire: la filosofia deve interessarsi alla logica, oggi interamente matematizzata, perché quest'ultima è un oggetto costituito, una forma data del sapere. Noi pretendiamo che ci si appropri di questo imperativo in modo immanente. Ciò di cui vogliamo appropriarci qui è esattamente il modo in cui una comprensione contemporanea della logica può essere immanente alla filosofia.

La rilevanza filosofica della logica concerne il seguente fatto: la matematizzazione della logica, da parte di Boole, Frege, Russell, Hilbert, Gödel e molti altri, è legata strettamente a ciò che si suole definire la svolta linguistica della filosofia. Se, è il mio caso, il progetto filosofico di cui ci si fa portatori, è volto a prendere nuovamente in esame questa svolta linguistica, o a concepire il pensiero e le verità quali processi per i quali il linguaggio è solo uno dei tanti elementi costitutivi, o ancora: qualora si voglia abbandonare ogni concezione trascendentale del linguaggio, sarà allora inevitabile riconsiderare filosoficamente la matematizzazione della logica.

Per dirla in modo più brusco: se il nodo tra il pensiero e l'essere, che viene indicato filosoficamente con il nome di verità, non è di natura grammaticale, ed ha come condizione l'evento, il caso, la decisione, e una fedeltà a-topica, e non le leggi antropologiche e logiche del linguaggio e della cultura, allora bisognerà domandarsi quale sia la determinazione ontologica della logica matematizzata.

Nel mio dispositivo filosofico la questione si presenta in modo complesso. Direi che si tratta di una figura di torsione. Dato che sostengo che l'ontologia, vale a dire ciò che dell'essere in quanto essere è suscettibile d'inscriversi, o di scriversi, come *logos*, coincide precisamente con la ma-

tematica stessa, la conseguenza è che chiedere quale sia la determinazione ontologica della logica matematica significa chiedere: qual'è la determinazione matematica della logica matematizzata?

Che cosa, in questa domanda, può interessare la filosofia? Essa sembrerebbe rinviare piuttosto ad una semplice differenza interna alla matematica. La differenza in cui, a partire dalla matematica stessa, si pensa lo statuto della logica come disciplina matematica. Il pensiero di questo intervallo interno può davvero dirsi filosofico?

Eccoci dunque alle prese con una triangolazione complessa, i cui tre poli sono la matematica, la logica e la filosofia.

L'assioma che dobbiamo introdurre, al fine di poter operare una distinzione, è a mio avviso il seguente: una filosofia è oggi ampiamente decisa dalla propria posizione sul rapporto tra gli altri due vertici del triangolo, la matematica e la logica.

In particolare, accade che la svolta linguistica intrapresa dalla filosofia contemporanea sia in ultima istanza decisa, in larga misura, da una tesi più o meno esplicita, in cui si sostiene l'identità della logica e delle matematiche. Tesi di cui il logicismo di Russell non è che una forma estrema, e non necessaria. Tesi evidentemente facilitata dalla matematizzazione integrale della logica. Tesi, si è detto, di matrice aristotelica, o leibniziana.

Come è noto, la svolta linguistica presenta due facce a prima vista opposte. I nomi propri in esse preminenti sono Wittgenstein e Heidegger. Il primo enuncia una stretta coestensività tra il mondo e il linguaggio, in quanto i limiti dell'uno sono esattamente i limiti dell'altro. Il secondo sostiene invece che nel tempo della povertà il pensiero è innanzitutto cammino verso la parola, o che, come egli afferma a proposito di Rilke, «c'è velamento perché la regione essenziale si sottrae; ma resta il canto che nomina la Terra». In entrambi i casi il luogo essenziale in cui si decide il destino del pensiero è esattamente la frontiera del dicibile. E perché ciò sia possibile, la matematica deve essere ridotta al rango di pura logica cieca e calcolatrice, essa non deve essere pensiero.

Wittgenstein sosterrà simultaneamente che:

1. «La matematica è un metodo logico» (*Tractatus*, 6.2), e, subito dopo:
2. «La proposizione della matematica non esprime un pensiero» (*Tractatus*, 6.21).

E, con un gesto simile Heidegger ricondurrà la matematica al calcolo del dominio tecnico: «Capita così che l'essere dell'essente diviene pensabile nel pensiero puro della matematica. L'essere, reso in questo modo calcolabile, e sottoposto al calcolo, fa dell'essente qualcosa che è assoggettato al dominio della tecnica moderna, la cui struttura è matematica».

Wittgenstein ed Heidegger condividono dunque l'identificazione tra matematica e logica, nel quadro di una disposizione al calcolo in cui il pensiero non è più pensante. E risolvono entrambi una tale identificazione nel senso dell'appello alla poesia, intesa come ciò che, nella lingua, continua ad accordarsi al gesto in cui ciò che si ritrae viene ad essere nominato. Per Heidegger ci resta solo il canto che nomina la Terra. Ma Wittgenstein stesso non esiterà a scrivere: «Penso di aver riassunto la mia attitudine rispetto alla filosofia quando ho detto: la filosofia dovrebbe essere scritta come una composizione poetica».

La svolta linguistica è dunque la correlazione essenziale, filosoficamente fondata, tra, da un lato, l'identità calcolatrice della matematica e della logica, che è defezione del pensiero a favore della potenza cieca e tecnica della regola, e, dall'altro, il ricorso arcie-stetico alla potenza rappacificante e luminosa della poesia.

Il protocollo di rottura con una tale disposizione filosofica esige di conseguenza almeno due gesti:

Il primo consiste nel riesame critico della poesia, intesa come sostegno di una concezione arcie-stetica del destino della filosofia. Qualcosa di simile a ciò che io stesso ho abbozzato nei miei numerosi studi su Mallarmé, Rimbaud, Beckett e Hölderlin. In questi studi ho individuato una categoria filosofica generale, «l'età dei poeti». Ho identificato alcune operazioni singolari della poesia intesa in quanto pensiero (de-soggettivazione, disorientamento, interruzione ed isolamento). Ho mostrato come queste operazioni non fossero capaci di sostenere il proposito arcie-stetico. Ma non ne parlerò in quest'occasione.

Il secondo gesto consiste nel ripensare la dissociazione della logica e della matematica, dissociazione in grado di restituire a quest'ultima la sua dimensione di pensiero, a partire dalla tesi secondo cui la matematica è pensiero dell'essere in quanto essere.

La restituzione della matematica alla propria essenza pensante muove, come si è visto, dall'idea che l'essere sia dispiegamento del molteplice puro, e dunque la matematica scienza dell'essere in quanto essere.

Ripensare la dissociazione tra logica e matematica significa avere a che fare con la distinzione tra una decisione ontologica a carattere prescrittivo, e un'ispezione logica, a carattere descrittivo. È questo il punto, indicato in precedenza, che intendo qui analizzare.

Che metodo seguiremo? Per ciò che concerne la filosofia, credo essa sia sempre sotto condizione di eventi di pensiero che le sono esterni. Tali eventi non costituiscono né la sua materia, in quanto la filosofia non è una forma, né i suoi oggetti, poiché la filosofia non ha natura riflessiva. Sono

piuttosto, a rigore, le sue condizioni, ovvero ciò che permette che vi sia filosofia o trasformazione della filosofia.

In questo senso la stessa svolta linguistica della filosofia ha avuto come condizione un evento fondamentale del pensiero: la matematizzazione della logica. La logica, è bene ricordarlo, aveva rappresentato fino ad allora ciò a partire da cui la filosofia, che aveva per obiettivo l'appropriazione pensante dell'essere, si appropriava del linguaggio. Da Aristotele ad Hegel, la logica ha rappresentato la categoria filosofica attraverso la quale l'ontologia faceva presa sul linguaggio. La matematizzazione della logica ha fatto sì che, per così dire, sia ormai il linguaggio a far propria la filosofia. E il prezzo pagato è stato la destituzione d'ogni ontologia, che si tratti della forma conferita ad una tale destituzione da Wittgenstein: gli enunciati ontologici sono dei non-sensi; o di quella prescelta da Heidegger: gli enunciati della metafisica appartengono all'epoca della loro chiusura nichilista.

Si domanderà allora: quale evento di pensiero, riguardante la logica, autorizza la filosofia a liberarsi dal dominio grammaticale e linguistico? Come verificare una nuova distanza interna tra il pensiero matematico in quanto tale, e la logica matematizzata?

Un tale evento è chiaramente individuabile, sebbene sia rimasto finora filosoficamente silenzioso. Ma, come afferma Nietzsche nella discussione tra Zarathustra e il Cane di fuoco: «Gli eventi più grandi ci sorprendono, non nelle ore più rumorose, ma nel più grande silenzio». Quest'evento silenzioso consiste in un cambiamento fondamentale nello stile di presentazione matematica della logica. Si tratta della presentazione della logica nel quadro della teoria delle categorie, al cui cuore sta il concetto di *topos*, o d'«universo». Quest'evento comincia negli anni quaranta con la creazione, ai fini della geometria algebrica, del linguaggio categoriale da parte di Eilenberg e MacLane. Prosegue negli anni cinquanta con l'invenzione del concetto d'universo da parte di Grothendieck. Si compie infine, tra gli anni sessanta e settanta con la riformulazione della totalità della logica nel linguaggio categoriale, operata da Freyd e Lawvere. Il concetto di *topos* elementare diviene un strumento maneggiabile.

Jean-Toussaint Desanti fu il primo a farmi notare come un'ontologia fondata sulla sola teoria degli insiemi – da lui definita «un'ontologia intrinseca» – misconoscesse l'apporto, ai suoi occhi capitale, d'una concezione matematica fondata esclusivamente sui morfismi, o sulle correlazioni regolate tra strutture.

Non esito ad ammettere che è stato proprio facendo della teoria generale dei *topoi* una condizione della filosofia che ho potuto, dopo un

lungo periodo d'erranza e rinuncia, risolvere almeno parzialmente il mio problema.

Riformuliamo il problema, in tutta la sua articolazione. Lo faccio in sei tesi:

Prima tesi: È necessario smarcarsi dalla svolta linguistica che si è impadronita della filosofia.

Seconda tesi: È necessario farlo in quanto un tale orientamento di pensiero sfocia nella pura e semplice dislocazione del desiderio filosofico. Sia che, come nello spazio anglo-sassone, la filosofia divenga un'ampia scolastica, una grammatica posizionale, se non una pragmatica delle culture. Sia che, nella filosofia dipendente da Heidegger, non resti che affidare la salvezza del pensiero ad operazioni postfilosofiche, o a un'arciestetica frammentaria.

Terza tesi: Alle origini delle condizioni che hanno reso possibile la svolta linguistica sta l'identificazione formale della logica con le matematiche, autorizzata in ultima istanza dalla matematizzazione della logica stessa.

Quarta tesi: È dunque necessario produrre filosoficamente un nuovo pensiero della distinzione tra matematica e logica, assumendo al contempo la matematizzazione della logica.

Quinta tesi: Si sosterrà che la matematica è la scienza dell'essere in quanto essere, l'ontologia propriamente detta.

Sesta tesi: Il fatto che la logica sia matematizzata indica dunque una correlazione, ancora impensata, tra una decisione ontologica ed una forma logica. Correlazione che si deve quindi portare alla luce nella forma di uno scarto irriducibile.

A questo punto siamo in grado di illustrare sia la difficoltà del problema, sia quanto la condizione evenemenziale costituita dalla teoria dei *topoi* indica come necessario al fine di una risoluzione del problema.

Cominciamo dalla difficoltà. Se la matematizzazione della logica ha reso possibile la svolta linguistica della filosofia, questo è accaduto perché la logica si è presentata come matematizzazione sintattica. Intendo dire che, fin dall'ideografia di Frege, il suo intento principale è stato costituire, in modo oggettivo e formale, dei linguaggi logici. Come sperare, in un contesto come questo, che una nuova identificazione della logica possa allentare la stretta grammaticale sulla filosofia? Se, in ogni caso, si rinvia il matematico alla sfera linguistica e sintattica, anche la separazione tra logica e matematica può lasciare sussistere il terrorismo linguistico, vale a dire, oggi, il terrorismo pragmatista, culturalista e relativista.

Si può ad esempio affermare: una teoria formale è logica se i suoi enunciati sono validi per ogni modello non vuoto; una teoria formale è matematica se le conviene esclusivamente una singola famiglia di modelli. Ma una tale partizione è filosoficamente inoperante, poiché la matematica vi compare solo come un caso della logica, o la logica viene ritenuta in qualche modo l'infrastruttura sintattica universale della matematica. Poiché le nozioni di sintassi e di semantica rimangono determinanti in una tale delimitazione, quest'ultima non è in grado di liberare il desiderio filosofico dalla morsa linguistica.

Potete anche dire, si tratta di una variante: sarà matematica, e non semplicemente logica, una teoria formale che ammetta degli assiomi esistenziali irriducibili ad assiomi universali; che dunque decida un'esistenza e stabilisca la propria consistenza solo in relazione a questa decisione. Di modo che, per esempio, la stessa teoria degli insiemi sarebbe da considerarsi matematica, poiché essa decide assiomaticamente l'esistenza di un insieme vuoto, e quella di almeno un insieme infinito. Ma, anche in questo caso, la distinzione si fa assumendo l'essere sintattico comune alla logica e alle matematiche, dal momento che lo scarto concerne, per così dire, la sola azione differenziante dei quantificatori.

In verità, non appena la logica viene matematizzata, per mezzo di una sintassi, o d'una teoria formale, la sua connessione al linguaggio diviene primordiale, come del resto è sintomaticamente annunciato dal campo delle sue designazioni nella lingua naturale: linguaggi formali, regole di formazione, enunciati, proposizioni, sintassi, semantica, punteggiatura, interpretazione, etc. Persino la tesi secondo cui la matematica è l'ontologia perde così una parte dei suoi poteri costitutivi. Poiché la logica, essendo il linguaggio formale di questa ontologia, reintroduce la prescrizione linguistica senza che la decisione ontologica possa a sua volta ritornare con facilità su questa prescrizione.

Qual'è allora il valore dell'evento che rimatematizza la logica, questa volta nel quadro della teoria delle categorie? Si tratta di un completo ribaltamento di prospettiva. Mentre la presentazione sintattica della logica in quanto linguaggio formale dispone gli universi, o i modelli, come interpretazioni semantiche, nella presentazione categoriale vi sono solo universi, in cui *la logica è una dimensione interna*. In altri termini: nella presentazione linguistica una certa disposizione ontologica è il referente appropriato di una data teoria formale. Questo è appunto ciò che autorizza l'interminabile glossa anglo-sassone che separa ed articola il formale all'empirico. Nella versione categoriale, si procede ad una serie di descrizioni geometriche di più universi, e si può osservare che ad una determi-

nata disposizione di un universo è correlata, in modo immanente, tale o tal'altra disposizione logica. La logica diventa così una dimensione intrinseca degli universi possibili. O, più essenzialmente: la caratterizzazione descrittiva di uno stato ontologico pensabile induce una serie di proprietà logiche, che sono a loro volta presentate nello spazio d'essere, o universo, che il pensiero descrive.

In questo ribaltamento due cose scompaiono:

- innanzitutto l'antecedenza formale e linguistica del logico, o più in generale del grammaticale, rispetto alla posizione d'universo, o alla decisione ontologica;

- in secondo luogo il rapporto di sussunzione della matematica nella logica. In effetti la logica risulta come una necessità immanente portata con sé dalla matematica. E soprattutto, la logica viene localizzata. Essa è una dimensione presentata ed accessibile di quegli universi di cui la matematica descrive la possibilità.

La questione della delimitazione tra matematica e logica prende dunque una direzione diversa. Tale delimitazione non si lascia più decidere dai criteri linguistici che ne esaurivano la forza, ma è ricondotta ad una serie di distinzioni, a loro volta ontologiche, che sono altrimenti fondamentali, e che concernono due coppie di concetti: quella del reale e del possibile, e quella del globale e del locale. È ciò che si può chiamare una decisa geometrizzazione ontologica del rapporto, e del de-rapporto, tra logica e matematica.

CONSIDERAZIONI PRELIMINARI SUL CONCETTO DI *TOPOS*

Se davvero la teoria dei *topoi* stabilisce che la logica è una dimensione locale degli universi possibili della matematica, in questa teoria dovranno di conseguenza esistere dei teoremi che definirei ontologico-logici. O anche onto-logici, con un trattino. Ovvero dei teoremi che abbiano una forma generica del tipo: se un universo pensabile possiede una certa caratteristica ontologica, allora esso sarà caratterizzato da tale o tal'altra necessità logica. Teoremi che portano a compimento *sia* il ribaltamento prospettico, *sia* la rinuncia ad ogni riferimento esplicito al linguaggio e ai suoi usi sintattici regolati.

In effetti teoremi siffatti esistono, e vorrei rendere manifesta la sensazione legata alla loro forza evenemenziale per la filosofia. Mi limiterò a citarne due, in un linguaggio interamente naturale. Riguardano rispettivamente i concetti di differenza e di vuoto (o non-essere).

A) Per quanto riguarda la differenza, il problema filosofico essenziale, in cui ci siamo già imbattuti a proposito delle caratteristiche dell'ontologia del molteplice e dell'opposizione all'ontologia «intensiva» di Deleuze, è quello del registro di intelligibilità della differenza. Una differenza qualsiasi è forse sempre localizzabile? Voglio dire: può ogni differenza essere pensata in un punto dell'azione differenziante che la dispiega? O esistono piuttosto differenze qualitative, concepibili solo globalmente? Tale questione oppone nettamente le ontologie che possiamo dire discrete, come quella degli atomisti e del primo Wittgenstein, o anche di Platone, e le ontologie continuiste, come quelle di Bergson o di Deleuze. Il pensatore per eccellenza di questo problema è beninteso Leibniz, che tenta d'integrare le differenze locali assolute, quei «punti metafisici» costituiti dalle monadi, in una differenziazione globale, o integrale, dell'universo.

La nozione di differenza è matematicamente rappresentabile nella descrizione di un *topos* qualsiasi. Così come lo è la nozione di differenza localizzabile, o puntualmente avverata. Un *topos* in cui ogni differenza è si-

tuabile in un punto è detto *topos* ben puntato. Il suo essere ben puntato è evidentemente una caratteristica ontologica.

È possibile identificare d'altronde, come ho detto, la sua logica interna. E questo a partire dai suoi dati immanenti e locali. Alcuni esempi elementari: il vero ed il falso sono caratteristiche locali di un *topos*, sono delle «azioni semplici» che fanno parte dell'universo. Lo stesso vale per la negazione, la congiunzione, o l'implicazione. Tutti questi termini rappresentano delle relazioni identificate, presenti «di persona» nel *topos*, e non delle pre-condizioni sintattiche o delle interpretazioni semantiche.

È ugualmente possibile caratterizzare la logica immanente ad un *topos*. Per esempio essa può essere classica o non classica. In una logica di tipo classico il principio del terzo escluso è in sostanza valido. Ma la definizione del classicismo in un *topos* è data nei termini della costruzione. Si può infatti formulare (sarà questa la mia sola citazione tecnica, tanto per dare un'idea della lingua) in questi termini: la logica d'un *topos* è classica se la somma del vero e del falso è un isomorfismo. Ma l'essenziale è qui dimostrare il seguente teorema: «Se un *topos* è ben puntato, allora è classico».

Si tratta di un notevole teorema onto-logico. Se l'universo, o spazio d'essere, ammette tale proprietà che concerne l'intelligibilità della differenza (in questo caso che essa sia sempre localmente avverata), allora la sua logica è necessariamente di tipo classico. Di modo che è dimostrato che una singolarità ontologica della presentazione della differenza porta con sé una necessità puramente logica. Si va dalla manifestazione dell'essere ai principi della lingua, e non in senso contrario.

B) Il mio secondo esempio riguarda il vuoto, o anche lo Zero. In quanto cifra della molteplicità assolutamente in-composta, il vuoto è un tratto ontologico fondamentale, il matema della sutura d'ogni discorso all'essere che lo supporta. Rispetto al vuoto, la questione principale è quella della sua unicità. Se la descrizione ontologica pone l'unicità del vuoto, essa assume, conformemente alla tradizione parmenidea, una certa reversibilità dell'essere, quale sottrazione al conto, e dell'uno. Se invece ammette la molteplicità del vuoto, o la sua assenza, essa pluralizza il fondamento stesso e, secondo una tradizione più eraclitea, lo istituisce come alterazione, o divenire.

In un *topos* non è difficile dare un senso alla nozione di oggetto vuoto, o di lettera vuota. Il seguente sbalorditivo teorema, che definirei questa volta un teorema onto-logico-onto, è allora dimostrato. Sia una correlazione necessaria tra, da una parte, una coppia costituita da un tratto onto-

logico e da un tratto logico e, dall'altra, un altro tratto ontologico. Il teorema avrà la forma seguente: Se un *topos* ammette solo un unico oggetto vuoto e se, al contempo, la sua logica è classica, allora siamo di fronte ad un *topos* ben puntato. Ne discende che, se siete nella reciprocità tra l'essere e l'uno, e se la vostra logica è classica, allora l'ontologia della differenza che ne deriva ammetterà che ogni differenza si avveri in un punto determinabile, che non si dia differenza qualitativa o globale. In questo caso una dimensione complessa dell'universo possibile, un misto d'essere (il vuoto è unico) e di principio (il terzo escluso) comanda un tratto ontologico semplice, che è lo statuto della Differenza.

Questi due esempi mostrano quali sottili trame la presentazione categoriale della logica intessa tra alcune determinazioni ontologiche primordiali, come la differenza e il vuoto (ma ci sarebbero altri teoremi da citare, altrettanto importanti, sull'infinito, sull'esistenza o sulla relazione) e alcune determinazioni logiche immanenti, come la validità del principio del terzo escluso. Tali trame possono concernere, oltre al classicismo logico, l'imperativo intuizionista, costruttivista, o non classico. Per esempio, se un *topos* non è ben puntato, e si danno dunque, come in Leibniz, Bergson o Deleuze, delle differenze intensive, qualitative o globali, e se al tempo stesso si ammette, come fa Leibniz, una certa reciprocità tra l'essere e l'uno, allora sarà impossibile che la logica del *topos* sia di tipo classico. Questa è una reciproca del mio secondo esempio. Ed infatti, rigorosamente parlando, e tenendo conto delle graduazioni impercettibili dell'essere, la logica di Leibniz non è propriamente classica, perché non si è obbligati a scegliere assolutamente tra lo stato p e lo stato non- p , tra i quali sussiste un'infinità di stati intermedi.

PRIME TESI PROVVISORIE SULLA LOGICA

Torniamo ora al problema iniziale. Come ripensare lo scarto tra logica e matematica, a partire dalla teoria dei *topoi*? E dunque, come restituire alle matematiche la propria dimensione pensante, o platonica? Ed infine, come interrompere il dominio del linguaggio sul destino della filosofia?

Quel che la teoria dei *topoi* ci propone altro non è se non una descrizione degli universi matematici possibili. In questa teoria, il metodo è la definizione e lo schema, l'esposizione geometrica delle risorse. È simile ad un'investigazione dell'intelletto del Dio di Leibniz: un itinerario categoriale dei mondi pensabili, delle loro specie, dei loro tratti distintivi. Stabilisce che la logica interna di tali universi sia da essi veicolata. Stabilisce inoltre correlazioni generali tra alcuni tratti ontologici e la caratterizzazione logica di tali universi. Ma non decide di nessun universo particolare. Diversamente dal Dio di Leibniz, non abbiamo infatti alcuna ragione di considerare un certo universo matematico come il migliore degli universi possibili.

In questo senso, ed in quanto ispezione razionale dei possibili, la teoria dei *topoi* è adeguata al pensiero logico. È il dispositivo nel cui ambito la logica delle correlazioni necessarie tra ontologia e logica viene pensato. La si potrebbe definire la logica matematizzata dell'onto-logico (con un trattino).

Ma l'ontologia non è riducibile alla logica dell'onto-logico. La matematica reale non è un'investigazione matematizzata degli universi matematici possibili. La matematica reale decide un universo. Di conseguenza il rapporto tra logica e matematica corrisponde al rapporto tra una disamina generale delle risorse logiche di un'ontologia, e una decisione ontologica, che veicola un certo numero di conseguenze logiche. Ciò significa egualmente che la logica si interessa alle definizioni, mentre la matematica reale è assiomatica. Così, se si decide assiomaticamente che il pensiero dell'essere si fa nel quadro della teoria degli insiemi, si dovrà accettare che la logica adottata in questo caso sia classica. Perché? Perché, conside-

rata come un *topos*, e presa dunque in esame logicamente, la teoria degli insiemi appare come un *topos* ben puntato, nell'ambito del quale ogni differenza è avverata in un punto. E che, come abbiamo visto in precedenza, la logica immanente ad un *topos* ben puntato è necessariamente classica. Riprendendo l'immagine leibniziana, diremo che la logica pensa i mondi possibili, e che l'ontologia decide un mondo, così come Dio folgora le monadi. La differenza è che nessun calcolo esterno alla decisione propone una legge del migliore.

Fissiamo il luogo di pensiero in cui avviene la rottura con la svolta linguistica della filosofia. Lo articolo, ancora una volta, in alcune tesi:

1. La logica non è una formalizzazione, una sintassi, una disposizione linguistica. È una descrizione matematizzata degli universi matematici possibili, compiuta attraverso il concetto generico di *topos*. Un universo matematico, un *topos*, localizza la propria logica.

2. Un universo matematico possibile fissa alcune correlazioni necessarie tra un certo numero di tratti ontologici ed alcuni tratti della sua logica immanente. Lo studio di queste correlazioni costituisce il contenuto fondamentale della logica stessa. La logica pensa dunque in questo modo la propria subordinazione all'ontologia. Proprio in quanto essa stessa pensa una tale subordinazione, essa può essere matematizzata, in quanto la matematica è l'ontologia stessa.

3. La matematica si costituisce attraverso una serie di decisioni assiomatiche che spostano nel reale un universo possibile. Ne derivano alcuni obblighi logici. Tali obblighi sono logicamente concepiti dalla logica degli universi possibili. Essi sono praticati, ma non pensati, dalla matematica reale.

4. Di conseguenza, l'irriducibilità dello scarto tra logica e matematica risiede nel punto cieco di una decisione di pensiero: ogni decisione di questo tipo istaura una logica che, sebbene praticata come necessaria, è solo una conseguenza della decisione. La logica matematizzata rappresenta un chiarimento di questo punto cieco, in quanto essa pensa la correlazione onto-logica. Ma, per far questo, essa è obbligata a regredire dal reale, incontrato solamente a partire dall'imperativo assiomatico, al possibile, che si lascia descrivere soltanto per mezzo di definizioni e classificazioni.

Il paradosso che affiora in queste tesi deriva dalla doppia occorrenza del termine «logica». Viene chiamato «logica» sia ciò che è localizzato come tale in un universo possibile, con le sue figure singolari: il vero, il falso, la negazione, i quantificatori, etc., sia il pensiero matematizzato delle correlazioni obbligatorie tra l'ontologia dell'universo (differenza, vuoto, infinito, etc.) e questa localizzazione logica.

Questo paradosso è solo quello proprio ad ogni universo: vale a dire il fatto che la sua determinazione puramente logica, dunque per mezzo delle definizioni e del possibile, comporta un andirivieni tra il locale ed il globale. Ci sarà dunque una definizione locale della logica: uno strumento particolare, situabile nel *topos*, tecnicamente articolato alla nozione di classificatore di sotto-oggetti. Ed una definizione globale, che servirà a pensare le correlazioni sistematiche tra lo spazio d'essere e d'azione del *topos*, e la sua singolarità logica. È questo rapporto globale/locale a geometrizzare la logica.

Siamo dunque obbligati ad introdurre una quinta tesi:

5. Una volta affrancatasi dalla morsa sintattica e linguistica, la logica è sempre logica geometrica, cioè logica (globale) della logica (locale).

Tesi compatibile, in quanto la logica come pensiero è qui separata dal linguaggio formale, con la tesi di Wittgenstein e di Lacan sull'inesistenza di ogni metalinguaggio. Qualsiasi logica è immediatamente, in quanto dimensione d'un universo possibile, logica della logica e logica dell'ontologia, senza dover supporre per questo un metalinguaggio.

Tutto ciò ha delle conseguenze non trascurabili per la filosofia. Esse ci lasciano intravedere chiaramente un vero e proprio programma di pensiero:

- È indispensabile proseguire il gesto di rottura con l'assoggettamento linguistico, in entrambe le sue forme: la filosofia analitica anglosassone, la filosofia del linguaggio ordinario e la pragmatica, da una parte; l'ermeneutica del *Dasein* e l'arci-estetica della poesia dall'altra. Una duplice rottura di questo tipo ha una condizione evenemenziale che ne attesta la contemporaneità.

- Si deve confrontare questa rottura con le tradizioni filosofiche del secolo non iscrivibili nella svolta linguistica. Penso in particolare a tutto ciò che muove da Nietzsche e Bergson, e che viene ad articolarsi nel pensiero di Deleuze. Sono note le imprecazioni di Deleuze contro la logica. Da quanto detto fin qui dovrebbe risultare evidente che l'oggetto della *disputatio* non è tanto l'ontologia, ma lo statuto delle molteplicità, il pensiero della differenza, e dunque ciò che è pensato con il nome anonimo dell'essere.

- È indispensabile prendere in esame la logica dal punto di vista della decisione ontologica stessa. Dunque pensare il possibile a partire dal reale. Ossia: considerare le definizioni partendo dagli assiomi, e non viceversa. Porre che, in quanto dispositivo di pensiero, la filosofia è essenzialmente assiomatica, e non definizionale o descrittiva.

- È necessario restaurare e rimaneggiare, a partire da una simile constatazione, la categoria di verità. Mostrare come l'esistenza d'una logica

dipenda solo da un processo di verità, esso stesso sospeso alla casualità d'una certa condizione evenemenziale, e ad una decisione che la concerne. Mostrare che una logica della verità è possibile, ma non una verità della logica.

– È indispensabile infine stabilire che, in questo senso, in ogni verità si cela dell'impensato. Elaborare dunque, retroattivamente, un nuovo pensiero del senso.

Un programma del genere è stato anticipato in molti dei suoi punti, come spesso accade, da alcuni poeti dell'età dei poeti, ed in particolare da Mallarmé.

Mallarmé ha compreso che la decisione di pensiero, per lui la decisione del poema, che scaturisce dall'incontro o esperienza del caso, induce ciò che egli definisce il motivo d'una logica. Questa logica è logica dell'ontologia, poiché è fissazione dell'infinito. Tale fissazione non può darsi a priori, essere trascendentale o linguistica, poiché si trova sospesa ad un evento, ad un Atto. Quest'Atto ha la forma, logicamente invertita, dell'incontro con il caso, in guisa d'un lancio di dadi. Il pensiero si trova così ad avere come condizione un puro supplemento evenemenziale, ed è proprio per questo che esso produce una logica implacabile. Questa logica scaturisce dal fatto che il pensiero si espone a partire dal riconoscimento dell'Atto, e dalla fedeltà all'evento. La fedeltà, a sua volta, dispiega una verità necessaria unicamente per il suo Soggetto. La Necessità non è solo un risultato.

Un passo della IV^a parte dei frammenti di *Igitur* ricapitola il compito a cui ancora oggi la filosofia è chiamata:

Ma l'Atto si compie

Allora il suo io si manifesta con questo ch'egli riprende la Follia: ammette l'atto, e, volontariamente, riprende l'Idea, in quanto Idea: e avendo negato l'Atto (quale che sia la potenza che l'ha guidato) negato il caso, egli ne conclude che l'Idea è stata necessaria.

Allora egli concepisce che v'è, certo, follia ad ammetterla assolutamente: ma in pari tempo può dire che, per questa follia, il caso essendo negato, questa follia era necessaria. A che? (Nessuno lo sa, egli è isolato dall'umanità).

Tutto quel che ne deriva, è che la sua stirpe è stata pura: ch'essa ha tolto all'Assoluto la sua purezza, per esserla, e non lasciarne che un'Idea essa stessa terminante nella Necessità: e che quanto all'Atto, esso è perfettamente assurdo salvo che movimento (personale) reso all'Infinito ma che l'Infinito è infine fissato.¹

¹ La traduzione utilizzata è quella di Luigi de Nardis. Mallarmé, *Opere scelte*, Guanda, Parma, 1961.

Che l'infinito sia «fissato» significa, per Mallarmé, che esso ha la forma del numero, di ciò che *Mai un lancio di dadi...* designa come «l'unico numero che non può essere un altro». Questa correlazione tra il numero e l'esser-fissato compare spesso, ma mai con tanto risalto quanto nel sonetto in *ix* e *or*. Si pensi alla chiusa:

Ella, ignuda larva nello specchio, ancorché
Nell'oblio del riquadro stretto si figge
Degli scintillii in quell'istante il settetto.²

Ciò che si fissa, in quanto emblema della «nozione pura» in cui l'essere è prigioniero, è la cifra stellare, le sette stelle dell'Orsa Maggiore.

Ma l'infinito può davvero essere una cifra? È questa la tesi del poema di Mallarmé, contemporaneo inconsapevole di Cantor. Che l'infinito sia un numero è quanto l'ontologia insiemistica del molteplice puro, dopo secoli di denegazioni e di progionia dell'infinito in una vocazione teologica, rende infine possibile.

Ecco perché l'ontologia del numero si rivela fondamentale ai fini della laicizzazione dell'infinito, l'unica via attraverso la quale affrancarsi tanto dalla religione che dal motivo romantico della finitezza.

2 Citiamo nella traduzione di Luciana Frezza. Cfr. Mallarmé, *Poesie*, Feltrinelli, Milano, 1966.

1. The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem of the existence of solutions of the system of equations (1) for arbitrary values of the parameters α and β . It is shown that the system has solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

2. In the second part of the paper the problem of the uniqueness of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has a unique solution for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

3. In the third part of the paper the problem of the stability of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has stable solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

4. In the fourth part of the paper the problem of the asymptotic behavior of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has asymptotically stable solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

5. In the fifth part of the paper the problem of the periodicity of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has periodic solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

6. In the sixth part of the paper the problem of the bifurcation of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has bifurcating solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

7. In the seventh part of the paper the problem of the chaos of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has chaotic solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

8. In the eighth part of the paper the problem of the ergodicity of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has ergodic solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

9. In the ninth part of the paper the problem of the mixing of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has mixing solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

10. In the tenth part of the paper the problem of the transitivity of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has transitive solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

11. In the eleventh part of the paper the problem of the topological transitivity of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has topologically transitive solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

12. In the twelfth part of the paper the problem of the density of solutions of the system (1) is considered. It is shown that the system has dense solutions for all values of the parameters α and β if the function $f(x)$ is continuous and has a bounded derivative.

L'ESSERE DEL NUMERO

Come è indicato dalle definizioni euclidee, il pensiero greco del numero ne sospende l'essere alle aporie metafisiche dell'uno. Il numero, è la definizione 2 del libro 7 di Euclide, è «molteplicità composta di unità». E l'unità, definizione 1 dello stesso libro, è «ciò a partire da cui si enuncia l'uno per tutti gli essenti». In ultima istanza, l'essere del numero è il molteplice riportato alla pura legislazione combinatoria dell'uno.

La saturazione, poi il crollo di questo pensiero dell'essere del numero come processione dell'uno marca l'ingresso nei tempi moderni del pensiero dell'essere. Questo crollo combina tre fattori: l'apparizione araba dello zero, il calcolo dell'infinito, e la fine dell'idealità metafisica dell'uno. Il primo fattore, lo zero, introduce la neutralità e il vuoto al cuore del pensiero del numero. Il secondo, l'infinito, oltrepassa la combinatoria a favore della topologia, o aggiunge alla semplice successione la posizione numerica di un limite. Il terzo, l'obsolescenza dell'uno, forza a pensare il numero direttamente come molteplicità pura, come molteplice senza-uno.

Ne risulta innanzitutto una sorta di disseminazione anarchica del concetto di numero. Lo si vede nel sintagma disciplinare «teoria dei numeri», che contiene ormai immense parti di algebra pura, e porzioni particolarmente raffinate di analisi complessa. Lo si vede anche nell'eterogeneità delle procedure di introduzione dei differenti tipi classici di numero: assiomatica per gli interi naturali, strutturale per gli ordinali, algebrica per i numeri negativi come per i razionali, topologica per i numeri reali, principalmente geometrica per i numeri complessi. Lo si vede infine nella non-categoricità dei sistemi formali che tentano di catturare il numero, poiché essi, ammettendo modelli non classici, aprono l'ampia strada dell'analisi non standard e di conseguenza ripristinano i diritti dei numeri infiniti, o infinitesimali.

Per la filosofia, che intende mostrare come il numero sia un pensiero attivo dell'essere, la difficoltà è rappresentata dall'apparente assenza, contrariamente a quanto accadeva nell'epoca greca, di una definizione

unificata del numero. Quale concetto può sottomettersi simultaneamente la discretezza degli interi, la densità dei razionali, la completezza dei reali, il brulichio degli infinitesimali, senza contare poi il computo transfinito degli ordinali di Cantor? In che cosa, per il filosofo, tutto questo può riguardare un concetto di cui egli dovrebbe sopportare e magnificare contemporaneamente la potenza di pensiero, e la singolarità inventiva? Tentiamo di fare chiarezza in questo disordine partendo dalle funzioni ordinarie della parola.

Cosa intendiamo per «numero», se consideriamo quanto può essere dedotto dall'uso linguistico, e dalle rappresentazioni che sono ad esso legate?

Innanzitutto che un numero è un'istanza della misura. Elementarmente, il numero serve a discriminare il più e il meno, il più grande e il più piccolo. Verifica i dati. Si esigerà dunque che la specie del numero ci proponga una struttura d'ordine.

In secondo luogo, un numero è una figura del calcolo. Con il numero, si conta. Contare vuol dire addizionare, sottrarre, moltiplicare, dividere. Da una specie del numero si esigerà dunque che queste operazioni siano in essa praticabili, o ben definite. Il che significa, tecnicamente, che una specie del numero deve poter essere identificata algebricamente. La ricapitolazione di questa identificazione è la struttura del corpo algebrico, in cui tutte le operazioni sono possibili.

In terzo luogo, il numero deve essere una figura della consistenza. Il che significa che le sue due determinazioni, l'ordine e il calcolo, devono obbedire a delle regole di compatibilità. Ci si aspetta per esempio che l'addizione di due numeri chiaramente positivi sia più grande che ciascuno di questi numeri, o che la divisione di un numero positivo attraverso un numero più grande dell'unità, dia un risultato più piccolo del numero di partenza. Sono i requisiti linguistici dell'idea di numero, nell'appaiamento dell'ordine e del calcolo. Tecnicamente, questo si dirà: la figura adeguata all'iscrizione d'una specie del numero è quella del corpo ordinato.

Se, allora, una definizione del numero deve sussumere tutte le proprie specie, questo significa che essa deve determinare ciò che chiamerei il macro-corpo ordinato nel quale tutte le specie del numero si lasciano situare.

Tale è esattamente il risultato della definizione proposta dal grande matematico Conway, con il nome paradossale di «numeri surreali».

Questa definizione specifica, nel quadro generale della teoria degli insiemi, una configurazione in cui è definito un ordine totale, e in cui addizione, sottrazione, moltiplicazione, e divisione sono universalmente possibili. Si constata allora che, in questa configurazione, o macro-corpo dei

numeri, figurano, con tutte le determinazioni strutturali conosciute, gli ordinali, gli interi naturali, l'anello degli interi negativi e positivi, il corpo dei razionali e il corpo dei reali. Ma si constata che vi figura un'infinità di tipi di numeri ancora senza nome, in particolare di infinitesimali, o di numeri situati «tra» due classi adiacenti e disgiunte di reali, o di numeri infiniti di ogni tipo, oltre ai numerali e ai cardinali. Che si tratti di un macro-corpo dipende da questo: non si tratta di un insieme. Ecco perché l'ho chiamato una configurazione. Si tratta di una classe propria. Il che è evidente, poiché essa contiene tutti gli ordinali, i quali già non costituiscono un insieme. Si dirà, giungendo così a una determinazione intrinseca dell'essere multiplo come tale, che ciò che designa il concetto di numero è una molteplicità inconsistente. E che le specie del numero ritagliano in questa inconsistenza, che è il fondo del loro essere, delle situazioni numeriche consistenti. Così, il corpo dei numeri reali consiste, è un insieme. Ma la sua identificazione come corpo di numeri rinvia al suo essere una consistenza interna dell'inconsistenza del luogo del numero. O al suo essere un sotto-corpo del macro-corpo numerico.

Diciamo che l'anarchia apparente o la molteplicità senza concetto delle specie del numero risulta dal loro essere stati sino ad oggi effettuati nelle loro operazioni, ma non situati nel loro essere. Con il macro-corpo, abbiamo il luogo generico inconsistente in cui coesistono le consistenze numeriche. È allora legittimo pensare queste consistenze nella loro inerenza ad un unico concetto, quello di Numero.

L'essere del Numero in quanto tale, ciò che pensa l'essere del numero, si dà infine nella definizione del macro-corpo, come luogo dell'essere inconsistente della consistenza dei numeri.

Chiameremo dunque Numero (con la maiuscola) ogni entità che appartiene al macro-corpo. E parleremo di numeri (con la minuscola) per designare la diversità delle specie, o le consistenze immanenti di cui l'inconsistenza del Numero fissa il luogo.

Quale è allora la definizione di Numero (con la maiuscola)?

Questa definizione è di un'ammirevole semplicità: un Numero è un insieme con due elementi, una coppia ordinata, composta, nell'ordine, da un ordinale, e da una parte di questo ordinale. Si annoterà dunque un Numero: (a, X) , in cui X è una parte dell'ordinale a , o $X \subseteq a$.

Si potrebbe immaginare che questa definizione sia circolare, poiché essa convoca gli ordinali, che abbiamo detto essere dei numeri, e figurare nel macro-corpo.

Ma, in realtà, è possibile definire una prima volta gli ordinali in modo puramente strutturale, senza ricorrere a una qualunque categoria numeri-

ca, e nemmeno, a dispetto del loro nome, all'idea di ordine. Un ordinale, è la definizione di von Neumann, è infatti un insieme transitivo in cui tutti gli elementi sono transitivi. Ora, la transitività è una proprietà ontologica: essa significa solamente che tutti gli elementi dell'insieme sono anche delle parti dell'insieme. Che se avete $\alpha \in \beta$, avete anche $\alpha \subseteq \beta$. Questa correlazione massimale tra appartenenza (o elemento) e inclusione (o parte) dà agli insiemi transitivi una sorta di stabilità ontologica particolare, che designa secondo me l'essere *naturale*. È questa stabilità naturale degli ordinali, questa omogeneità immanente, che li designa in quanto materia-
le primordiale del Numero.

« Ciò che colpisce nella definizione di Numero – la coppia ordinata di un ordinale e di una parte di questo ordinale –, è l'istanza della coppia. Per definire il Numero, bisogna installarsi nel due. Il Numero non è una semplice segnatura, c'è una duplicità essenziale del Numero. Perché questa duplicità?

« Direi, per riprendere il vocabolario di Gilles Châtelet, che il Numero è un gesto nell'essere, e che la doppia segnatura è la traccia di questo gesto. Da una parte avete un segno omogeneo e stabile, l'ordinale. E, dall'altra, un segno in qualche modo strappato al primo, una parte indeterminata, che, nella maggior parte dei casi, non conserva alcuna stabilità immanente, che può essere discontinua, smembrata, senza alcun concetto. Poiché nulla è più errante dell'idea generale di «parte» d'un insieme.

« Il gesto numerico è dunque il prelevamento in qualche modo forzato, sregolato, inventivo, di una parte incalcolabile di ciò che ha per sé stesso tutti gli attributi dell'ordine e della solidità interna.

« Ecco perché, in quanto filosofo, ho ri-nominato le due componenti di un Numero. L'ordinale l'ho chiamato la materia del Numero, per evocare questa donazione di stabilità e di potente, ma quasi indifferente, architettura interna. E la parte dell'ordinale, l'ho chiamata la forma del numero, non per evocare l'armonia o l'essenza, ma piuttosto per designare, come in certi effetti dell'arte contemporanea, ciò che è inventivamente strappato da un fondo ancora leggibile di materia. O ciò che, prelevando in una materia una discontinuità imprevedibile, quasi fulminante, lascia apparire, un po' come nelle lacune di questo prelievo, l'inalterabile compattezza materiale.

« Così, un Numero è interamente determinato dall'accoppiamento di una materia ordinale e di una forma ritagliata in questa materia. È la duplicità di una figura compatta dell'essere multiplo, e di un gesto di intaglio senza regola effettuato in questa compattezza.

« È notevole che a partire da dati così semplici si possano stabilire tutte le proprietà di ordine e di calcolo che ci si aspetta da ciò che vuole situare nell'essere il correlato della parola «Numero».

Si dimostra in effetti – è la parte tecnica della cosa – che l'universo dei Numeri è totalmente ordinato, e che si può definirvi una struttura di corpo, il che significa addizionare, moltiplicare, sottrarre, e dividere. È compiuta in questo modo la costruzione del macro-corpo ordinato, luogo dell'identificazione ontologica di quanto entra nel concetto di Numero.

Si stabilisce in seguito che le specie usuali di numero sono proprio delle consistenze ritagliate in questo luogo: numeri interi naturali, numeri relativi, numeri razionali, numeri reali, sono delle sotto-specie del macro-corpo, dei numeri identificabili nel luogo ontologico del Numero.

Ma, oltre a questi esempi storici, ben altre entità, bizzarre, non identificate o innominabili, sorgono innumerevoli nel concetto di numero.

Facciamo due esempi:

1. Abbiamo l'abitudine di considerare dei numeri negativi finiti. L'idea di un negativo dell'infinito è certamente più strana. Nondimeno, nel macro-corpo dei Numeri, si definisce senza difficoltà il negativo di un ordinale, che sia finito o infinito.

2. Si mostra che, nel macro-corpo che identifica il luogo del Numero, i numeri reali includono tutti i Numeri la cui materia è il primo ordinale infinito, ovvero ω , e la cui forma è infinita. Che dire dei Numeri la cui materia è un ordinale infinito superiore a ω ? Ebbene, possiamo dire che in generale si tratta di Numeri non ancora studiati, ancora senza nome. Si tratta di una riserva infinitamente infinita di Numeri destinati all'avvenire aperto dell'investigazione delle figure d'essere della numericità. In questo viene attestato che ciò che noi pratichiamo in fatto di numeri altro non è se non un'infima parte di ciò il concetto di Numero custodisce nell'essere. Si può anche dire così: la prescrizione ontologica che il concetto di Numero detiene eccede infinitamente la determinazione storica effettiva delle consistenze numeriche nominate e conosciute. C'è più essere nella parola «Numero» di ciò che la matematica ha potuto, sino ad oggi, circoscrivere, prendere nella rete delle proprie consistenze costruite.

Infatti, in ciascuno dei suoi segmenti, sia esso apparentemente, o per il nostro intelletto, infimo, il macro-corpo dei Numeri è popolato da un'infinità di Numeri. In questo è senza dubbio la migliore immagine possibile dell'universo quale è descritto da Leibniz nel paragrafo 67 della *Monadologia*: «Ogni porzione di materia può essere concepita come un giardino pieno di piante, e come uno stagno pieno di pesci. Ma ogni ramo della pianta, ogni goccia dei suoi umori è ancora un simile giardino, o un tale stagno.» Poiché ogni infimo intervallo del macro-corpo dei Numeri può essere concepito come il luogo di una infinità delle specie del Numero,

ogni specie a sua volta, ed ogni infimo intervallo di questa specie, essendo a sua volta un tale luogo, o una tale infinità.

Cosa possiamo concluderne?

Il Numero non è una caratteristica del concetto (teoria di Frege), né una finzione operatoria (teoria di Peano), né un dato empirico-linguistico (teoria volgare), né una categoria trascendentale (teoria di Kronecker, o anche di Kant), né una sintassi o un gioco linguistico (teoria di Wittgenstein), e nemmeno un'astrazione della nostra idea dell'ordine. Il Numero è una forma dell'essere-molteplice. Più precisamente, i numeri che noi manipoliamo sono, in merito alle specie del Numero, un infimo prelievo nella prodigalità infinita dell'essere.

Un Numero è essenzialmente una forma strappata a una materia-molteplice stabile e omogenea, materia il cui concetto è l'ordinale, nel senso intrinseco che gli dà von Neumann.

Il Numero non è un oggetto, o un'oggettività. È un gesto nell'essere. Prima di ogni oggettività, prima di ogni presentazione consistente, e nell'eternità senza legame del suo essere, il Numero si apre al pensiero come ritaglio formale nella stabilità massimale del molteplice. È cifrato dall'appaiamento di questa stabilità con il risultato, spesso imprevedibile, del gesto. Il nome del Numero è la traccia duplice delle componenti del gesto numerico.

Il Numero, per la molteplicità manipolabile delle specie di numeri, è il luogo dell'essere in quanto essere. Il Numero, con una maiuscola, ek-siste ai numeri, con una minuscola e al plurale, come latenza del loro essere.

È notevole che si possa avere un qualche accesso a questa latenza, al Numero come tale, anche se questo accesso indica un eccesso: quello dell'essere sul sapere, eccesso manifesto nella comparazione tra l'estensione non numerabile dei Numeri, e ciò che sappiamo strutturare nella presentazione delle specie di numeri. Che la matematica ci permetta di designare questo eccesso, di accedervi, conferma la potente vocazione ontologica di questa disciplina.

La storia delle matematiche, per ciò che riguarda il concetto di Numero, così come per ogni altro concetto, è esattamente la storia, principalmente interminabile, del rapporto tra l'inconsistenza dell'essere molteplice e ciò che, di questa inconsistenza, il nostro pensiero finito può portare alla consistenza.

Il nostro compito, rispetto al numero, e ai numeri, può essere solo proseguire e ramificare il dispiegamento del loro concetto. Il Numero è affare esclusivamente matematico, dal momento in cui si tratta di pensarne le specie, e di situarle nel macro-corpo che è il loro luogo d'essere. La filo-

sofia enuncia questa appartenenza esclusiva del Numero alla matematica, e designa il luogo in cui esso si dà come risorsa d'essere, nei limiti di una situazione, la situazione ontologica, o matematica.

Nel pensiero del Numero, bisogna abbandonare le vie seguite da Frege come da Peano, da Russell o Wittgenstein. Bisogna radicalizzare, debordare, pensare fino al punto della sua dissoluzione, l'impresa di Dedekind o di Cantor.

Non esiste nessuna deduzione del Numero, ma nemmeno c'è una sua induzione. Linguaggio ed esperienza sensibile sono su questo punto delle guide inoperanti. Si tratta solamente d'essere fedele a ciò che, dell'eccesso inconsistente dell'essere, al quale il nostro pensiero, qualche volta, si lega, viene come traccia storica consistente, nel movimento simultaneamente inesauribile ed eterno delle rivoluzioni matematiche.

Si opporrà questa densità inesauribile del concetto ontologico di Numero alla concezione operatoria kantiana, che rapporta il numero al semplice schema della successione, indotto in ogni intelletto costituente dalla forma trascendentale del tempo, zoccolo intimo della sensibilità. Da cui risulta che, per Kant, l'idea di un essere di un numero è sprovvista di senso.

Ma senza dubbio la radice di questa opposizione risiede in fin dei conti, come sempre, in ciò che, per Kant, occupa il luogo di decisione ontologica. Che questa ontologia sia sottrattiva, è evidente, dal momento in cui la «cosa in sé» resta inaccessibile. Che essa sia impossibile o inesistente, non è altro che una semplice interpretazione volgare di Kant, come testimonia la potente intuizione di Heidegger.

È allora illuminante, in questo percorso sul pensiero dell'essere, attraversare i luoghi kantiani di un pensiero dell'essere.

L'ONTOLOGIA SOTTRATTIVA DI KANT

A prima vista, se non c'è un'ontologia di Kant, se egli dichiara persino inconsistente un tale proposito, lo si deve al suo essere per eccellenza il filosofo della relazione, del legame tra i fenomeni, dato che è proprio questo primato costituente della relazione ciò che impedisce ogni accesso all'essere della cosa. Le famose «categorie» dell'esperienza non sono forse un vero repertorio concettuale di tutti i tipi di legame che possono essere pensati (inerenza, causalità, comunanza, limitazione, totalità, etc.)? Non si tratta forse di stabilire che il fondamento ultimo del legame delle rappresentazioni non può trovarsi nell'essere del rappresentato, e deve esservi aggiunto per mezzo dell'effetto, costituente e sintetico, del soggetto trascendentale? Si potrebbe dunque immaginare che la soluzione kantiana del problema della rappresentazione strutturata consista nel distribuire il puro molteplice inconsistente (ovvero, nella nostra concezione ontologica, l'essere in quanto essere) dalla parte della fenomenalità del fenomeno, e il conto-per-uno (ovvero, nella nostra concezione, l'essere-dato, o essere «in situazione») dalla parte della relazione, essa stessa dispiegata a partire dall'attività strutturante del soggetto. La consistenza verrebbe all'esperienza del molteplice fenomenico attraverso questa potenza del conto-per-uno che sarebbe data dai legami universali che il soggetto gli prescrive.

Ora, non è affatto così. Kant, infatti – ed è una delle sue intuizioni più radicali –, distingue decisamente, nell'esperienza, il *legame* (*Verbindung*), che è sintesi del diverso dei fenomeni, e l'*unità* (*Einheit*), che è fondamento originario del legame stesso: «Il legame è la rappresentazione dell'unità sintetica del diverso. La rappresentazione di quest'unità non può dunque risultare dal legame, ma piuttosto, aggiungendosi alla rappresentazione del diverso, essa rende innanzitutto possibile il concetto di legame».

Ecco dunque che il problema del conto-per-uno della diversità inconsistente, lungi dall'essere risolto dalle categorie della relazione, deve a sua volta essere deciso affinché la sintesi razionale sia possibile. Kant vede

con chiarezza che la consistenza della presentazione-molteplice è originaria, e che i legami che vi organizzano i fenomeni sono solo delle realtà esperienziali derivate. La questione dell'unità qualitativa dell'esperienza mette il legame *al proprio posto*, posto che è secondo. Bisogna innanzitutto fondare la presentazione di molteplicità-uno da parte dell'esperienza, e solo in seguito può essere pensata l'origine dei legami fenomenici.

Per dirla in altro modo, bisogna capire bene che la sorgente dell'*ordine* nell'esperienza (l'unità sintetica del diverso) non può essere quella dell'*uno*. La prima si trova nel sistema trascendentale delle categorie. La seconda è necessariamente una funzione speciale, che Kant assegna certo all'intelletto, ma che è presupposta dal «funzionamento» categoriale. Questa funzione suprema dell'intelletto, garante dell'unità generale dell'esperienza, dunque della «legge dell'uno», Kant la chiama «appercezione originaria». Se si trascurasse la connotazione soggettiva dell'appercezione originaria, concepita da Kant come «unità trascendentale della coscienza di sé», e ci si concentra esattamente sulla sua operazione, vi si riconoscerebbe senza difficoltà ciò che chiamo il conto-per-uno, applicato da Kant a questa situazione generale e astratta che è la rappresentazione in generale.

L'appercezione originaria indica che nulla può giungere alla presentazione senza essere *a priori* sottomesso alla determinazione della propria unità: «L'unità sintetica del diverso dell'intuizione, in quanto dato *a priori*, è dunque il principio dell'identità dell'appercezione stessa, che precede *a priori* ogni mio pensiero determinato». Non è il legame stesso a rendere possibile la propria esistenza, poiché esso, da questo punto di vista, in-esiste, ma la pura facoltà di legare, che non si rapporta alle relazioni effettive, poiché essa riguarda solo l'uno, è la legge originaria della consistenza del multiplo, la capacità a «porre il diverso delle rappresentazioni date sotto l'unità dell'appercezione».

La distinzione tra il conto-per-uno, garante della consistenza, struttura originaria di ogni presentazione, e il legame, che caratterizza le strutture rappresentabili, è dunque indiscutibilmente pensata da Kant, e questo proprio all'interno dell'attività trascendentale dell'intelletto, secondo lo scarto tra la pura appercezione originaria (funzione di unità) e il sistema delle categorie (funzione del legame sintetico).

Ma Kant introduce l'appercezione originaria solo come condizione della soluzione completa del problema della relazione. È l'elucidazione dell'ordine, che per Kant è il correlato della conoscenza, ad obbligarlo a pensare l'uno. Voglio dire questo, cosa che Heidegger ha sottolineato con forza: ciò che è sempre problematico in Kant non è la radicalità critica delle

conclusioni, in cui la sua audacia eccelle, ma è piuttosto la singolare strettezza della via di accesso a questa radicalità. Non è in effetti dalla possibilità della presentazione in generale che Kant muove. Per lui, la prima questione è sapere come sono possibili dei giudizi sintetici *a priori*, ovvero delle constatazioni universali di legame che crede di rilevare nella matematica euclidea o nella fisica di Newton. Sebbene il percorso di Kant trovi il proprio punto di partenza in una rappresentazione probabilmente inesatta della forma degli enunciati scientifici, il rigore del suo metodo lo conduce a delle condizioni e a delle distinzioni radicali – come quella dell'unità e del legame. Ma l'effetto limitativo del punto d'origine riecheggia nelle conseguenze, che non manifestano sempre in modo chiaro l'estensione reale del proprio senso.

Avvicinare il «c'è dell'uno» a partire dal «c'è del legame» non è cosa priva di conseguenze per la dottrina dell'uno. C'è in Kant una traccia netta del fatto che la funzione suprema del conto-per-uno è prodotta solo rispetto alla necessità di sostenere con una consistenza originaria l'attività legante delle categorie. Poiché questo «uno» sarà dunque pensato solo per il legame, la consistenza avrà come limite del proprio concetto d'essere ciò che la relazione del diverso fenomenico esige, la struttura fondamentale della presentazione sarà ordinata alla struttura illusoria della rappresentazione. Questa traccia, che sussume l'originarietà della presentazione del molteplice-come-uno nella necessità di legami rappresentabili per il pensiero, risiede nel fatto che l'uno-molteplice possiede in Kant la figura limitativa dell'oggetto. Se Kant non può alla fin fine pensare l'uno-molteplice se non nella ristrettezza rappresentabile dell'oggetto, è perché nel movimento discorsivo egli subordina la consistenza presentativa alla soluzione del problema critico, concepito come problema epistemologico. L'ontologia kantiana, descritta così giustamente da Heidegger, patisce l'ombra portata dal suo radicarsi nella pura logica della conoscenza.

Poiché in verità l'oggetto non è affatto una categoria pertinente alla designazione dell'esistente, che risulta essere, in situazione, l'uno-contato del molteplice puro. L'oggetto designa l'uno solo per il legame. Esso è la parte dell'esistente rappresentabile secondo l'illusione del legame. La parola «oggetto» serve da mediazione bastarda tra due problematiche disgiunte: quella del conto-per-uno del molteplice inconsistente (ovvero l'apparire dell'essere), e quella dell'empiricità legata degli esistenti. La nozione di oggetto è un equivoco che sta di fronte a quest'altro equivoco, tipicamente kantiano, che attribuisce a uno stesso termine, l'«intelletto», la funzione suprema dell'unità – l'appercezione originaria – e la funzione categoriale del legame.

Quando Kant scrive che «l'unità trascendentale dell'appercezione è quella per cui il diverso dato in un'intuizione è riunito in un concetto di oggetto», egli schiaccia l'uno-molteplice sull'oggetto in modo tale che lo stesso termine possa pure servire a designare ciò che i legami legano nella rappresentazione. Correlato all'appercezione originaria come ciò a cui essa dà l'uno nel diverso delle presentazioni, l'oggetto sarà correlato anche alle categorie, concepite come «concetti di un oggetto in generale, attraverso i quali l'intuizione di questo oggetto è considerata come *determinata* rispetto a una delle *funzioni logiche* del giudizio». Che ciò che si dà nell'esperienza si dia come oggetto garantisce di fatto la «doppia entrata», ontologica – secondo l'uno (non essente) dell'essere (molteplice) – ed epistemologica, secondo la forma logica del giudizio –, in cui Kant sutura il proprio proposito. Ma questo equivoco dell'oggetto, oltre a voler fondare il legame – e Hume aveva in fin dei conti ragione di pensare che l'oggetto non aveva nessun essere, che era una finzione –, ha l'inconveniente di indebolire la distinzione radicale, a cui Kant audacemente giungeva, tra l'origine dell'uno e l'origine della relazione.

È che Kant non cede sulla convinzione che le condizioni *a priori* del legame dei fenomeni debbano includere, attraverso il nome di oggetto, la condizione suprema dell'uno, in quanto stabilità di ciò che si dispone nel campo delle rappresentazioni. La celebre formula: «Le condizioni dell'esperienza sono anche e allo stesso tempo le condizioni degli oggetti dell'esperienza», non ha altro senso, poiché in essa la parola «oggetto» fa espressamente da perno tra le condizioni della consistenza della presentazione, rinviando dunque al molteplice come tale – alla struttura originaria –, e la condizione derivata del legame tra «oggetti» rappresentabili, rinviando questa volta al molteplice empirico – alle situazioni illusorie.

Certo, Kant sa bene che l'oggetto non determina «l'essere dell'oggetto», la sua oggettività, il puro «qualcosa in generale=x» sul quale si sostiene l'essere del legame, senza che questo x sia mai presentato o legato. E noi sappiamo che questo x è il molteplice puro, o inconsistente, e che dunque l'oggetto, in quanto è il correlato del legame apparente, non ha alcun essere. Kant ha una viva coscienza del carattere sottrattivo dell'ontologia, del vuoto attraverso il quale la situazione presentativa è congiunta al proprio essere. Allo stesso modo, il correlato-essente dell'appercezione originaria, pensata come operazione non essente del conto-per-uno, non è esattamente l'oggetto, ma la forma dell'oggetto in generale, ovvero l'essere assolutamente indeterminato da cui procede l'esistenza degli oggetti. Nel momento in cui la sua meditazione ontologica raggiunge la massima

intensità, Kant giunge a pensare l'operazione del conto come la *correlazione tra due vuoti*.

Kant scinde i due termini della coppia soggetto/oggetto. Al soggetto empirico, che esiste «secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna», e che è cangiante, senza fissità né permanenza, corrispondono i fenomeni rappresentati, che «hanno, come rappresentazioni, i loro oggetti, e possono essere a loro volta oggetti di altre rappresentazioni». Al soggetto trascendentale, quale è dato nell'appercezione originaria, garanzia suprema dell'unità oggettiva (dunque dell'unità delle rappresentazioni d'oggetto), che è ciò rispetto a cui «ogni rappresentazione di un oggetto è solo possibile», e che è «coscienza pura, originaria, immutabile», corrisponde un oggetto «che non può essere più colto da noi», poiché esso è forma dell'oggettività in generale, e si oppone agli oggetti empirici in quanto oggetto «trascendentale=x». Questo oggetto non è l'uno di «più» oggetti, poiché è il *concetto generico della consistenza per ogni oggettività legata possibile*, il principio di donazione-d'uno a partire da cui, per i legami, ci sono degli oggetti. L'oggetto trascendentale è «in tutte le nostre conoscenze sempre allo stesso modo =x».

C'è il soggetto dell'esperienza (coscienza immediata di sé) e il suo corrispettivo molteplice, gli oggetti legati nella rappresentazione; c'è l'appercezione originaria (coscienza pura e unica) e il suo corrispettivo, l'oggetto dell'oggettività, l'*x* supposto da cui *gli* oggetti legati traggono la forma dell'uno.

Ora, la caratteristica comune all'appercezione originaria, come proto-soggetto trascendentale, e a questo *x*, che è il proto-oggetto trascendentale, è che, figure invarianti primitive richieste dalla possibilità stessa della rappresentazione, questo soggetto e questo oggetto sono, loro, assolutamente impresentati, e sono designati, al di fuori di ogni esperienza, solo come il vuoto ritirato dell'essere, di cui noi abbiamo unicamente dei nomi.

Il soggetto dell'appercezione originaria è solamente «un'unità numerica», necessaria, una potenza-d'uno immutabile, e non è conoscibile come tale. Tutta la critica di Kant al *cogito* cartesiano si fonda sull'impossibilità di considerare l'assoluta potenza d'uno del soggetto trascendentale come una conoscenza, come la determinazione di un punto di reale. L'appercezione originaria è una forma esclusivamente logica, una necessità vuota: «Al di fuori di questo significato logico dell'Io, non abbiamo alcuna conoscenza del soggetto in sé che, in quanto sostrato, sarebbe al fondamento del soggetto logico e di tutti i suoi pensieri».

Quanto all'oggetto trascendentale=*x*, Kant dichiara esplicitamente che, dovendo essere «qualcosa di diverso da tutte le nostre rappresentazioni», «non è nulla per noi».

La radicalità sottrattiva dell'ontologia kantiana giunge a porre fondamento della rappresentazione, il rapporto tra un soggetto logico vuoto, e un oggetto che non è nulla.

Per questo non posso acconsentire all'idea di una differenza tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura* sostenuta da Heidegger. Per Heidegger Kant è indietreggiato «davanti alla dottrina dell'immaginazione trascendentale». Nell'esegesi di Heidegger, «lo slancio spontaneo» della prima edizione identificava l'immaginazione con questa «terza facoltà» (oltre alla sensibilità e l'intelletto) che fondava il regime dell'uno e assicurava così la possibilità della conoscenza ontologica. Heidegger rimprovera a Kant la rinuncia ad andare più in là nell'esplorazione di questa «radice sconosciuta» dell'essenza dell'uomo, e l'aver al contrario riportato l'immaginazione a una semplice operazione dell'intelletto. Kant, dice Heidegger, «percepì l'ignoto e fu obbligato a indietreggiare. Non si tratta solo del fatto che l'immaginazione trascendentale lo impaurì, è che, nel frattempo, si rese sempre più sensibile al prestigio della ragione pura come tale».

A mio avviso, l'abbandono del ricorso alla positività di una terza facoltà (l'immaginazione) e la riduzione del problema dell'uno a quello di una semplice operazione dell'intelletto attestano al contrario la fermezza critica di Kant, e il rifiuto di cedere al prestigio estetico delle ontologie della Presenza. Il «prestigio della ragion pura» può ben indicare questa fermezza dinanzi alla grande Tentazione. È proprio lì che risiede per Kant il vero pericolo, quello di dover riconoscere, sia dal lato del soggetto trascendentale, che da quello dell'oggetto= x , il significato cruciale del vuoto, e di illuminare così, per la prima volta al di fuori di ogni teologia negativa, i sentieri di un'ontologia sottrattiva.

Questo significa che l'impresa di Kant è pienamente compiuta? No, poiché si vede come la traccia dell'origine della deduzione nella teoria del legame sussista. È in effetti al rapporto tra due vuoti che Kant assegna la funzione fondatrice. E questo, in ultima istanza, perché quanto deve essere fondato è il «c'è» degli oggetti, l'oggettività dell'oggetto, l'unica cosa che possa sostenere il dispiegamento del legame categoriale del diverso delle rappresentazioni. Per Kant l'oggetto rimane l'unico nome dell'uno nella rappresentazione. L'unità sintetica della coscienza non è necessaria solo per conoscere un oggetto, ma perché «ogni intuizione gli deve essere sottomesa, al fine di diventare un oggetto per me, poiché in altro modo e senza questa sintesi, il diverso non si unirebbe in una coscienza». L'ordinarsi della teoria alla conoscenza delle relazioni universali (il suo obiettivo epistemologico), forza la potenza del conto-per-uno ad avere come risultato oggetti

rappresentabili, e scinde il vuoto secondo l'idea generale del rapporto soggetto/oggetto, che resta il quadro inalterato dell'ontologia stessa.

La Critica kantiana esita sulla soglia dell'ultimo gesto, che consisterebbe nel porre il non-essere della relazione, e sostenere che questo non-essere è *di un'altra specie* rispetto al non-essere dell'uno, e per questa ragione è impossibile disporre una simmetria identitaria tra il vuoto del conto-per-uno (il soggetto trascendentale) e il vuoto come nome dell'essere (l'oggetto=x). Questo gesto, naturalmente, porterebbe anche a sostenere che l'oggetto non è la categoria attraverso la quale si apre il pensiero di un essere delle rappresentazioni. Esso consisterebbe nell'assumere, senza peraltro cadere nello scetticismo di Hume, la dissoluzione dell'oggetto e del legame nella pura presentazione molteplice.

Kant è nondimeno un filosofo di un rigore ed uno scrupolo estremi.

Kant, che desiderava fondare l'universalità delle relazioni, si è certamente accorto di aprire in effetti un abisso impensabile tra il ritrarsi dell'oggetto trascendentale e l'unità assoluta dell'appercezione originaria, tra il luogo d'essere del legame e la funzione dell'uno. Le esitazioni e i pentimenti di cui testimoniano le grandi differenze tra le due edizioni della *Critica della ragion pura*, differenze che concernono in particolare il soggetto trascendentale, non hanno a mio avviso il loro centro di gravità nel concetto di immaginazione. Esse sono il prezzo di un rapporto difficile tra la limitatezza delle premesse (l'esame delle forme del giudizio) e l'estensione delle conseguenze (il vuoto come punto d'essere). È chiaro, e stavolta Heidegger vi consacra un'esegesi decisiva, che la nozione di oggetto supporta questa difficoltà. Quanto crea qui imbarazzo a Kant è una nozione che, pertinente per una dottrina critica del legame, dovrebbe essere dissolta dalle operazioni dell'ontologia.

Per aver visto l'abisso aperto nell'essere dal doppio nome del vuoto – secondo l'oggetto e secondo il soggetto –, Kant riprenderà il problema da un altro lato, domandandosi dove e come questi due vuoti possono essere a loro volta contati per uno. Gli ci vorrà un dispositivo completamente altro, ovvero, in effetti, una situazione altra rispetto alla situazione epistemologica. La *Critica della ragione pratica* ha come obiettivo essenziale determinare la coappartenenza del vuoto del soggetto e dell'oggetto ad un'unica sfera dell'essere, che Kant chiamerà il soprasensibile. Da questo punto di vista, lungi dall'essere la «regressione» metafisica che vi si decifra talvolta, la seconda Critica è una ripresa dialettica necessaria delle *impasses* ontologiche della prima. Essa punta a contare per uno, in un'altra situazione (quella dell'azione volontaria), ciò che, nella situazione cognitiva, restava l'enigmatico faccia a faccia delle due assenze.

Le potenti intuizioni ontologiche di Kant restano nondimeno prigioniere, nell'ordine della conoscenza, di un punto di partenza limitato alla forma del giudizio (che è, bisogna dirlo, il più basso grado dell'attività pensante) e, nell'ordine della localizzazione, di un pensiero del soggetto che lo considera un protocollo di costituzione, mentre può essere, al meglio, solo un risultato.

Che, nondimeno, la questione del soggetto sia quella dell'identità, e dunque dell'uno, può essere accettato, ammettendo però la necessità di concepirlo non come centro vuoto di un campo trascendentale, ma come unità operatoria di una molteplicità di effettuazioni dell'identità. O come *i molti modi di essere identico a sé*.

Un soggetto è il gruppo delle molteplici possibilità dell'uno.

Illustreremo questa tesi, relativa non all'essere del soggetto, ma alla sua logica, attraverso un esercizio che permetterà di rivisitare alcune nozioni tanto primordiali quanto elementari della teoria delle categorie (dei *topoi*).

GRUPPO, CATEGORIA, SOGGETTO

Ricordiamo innanzitutto che cos'è un gruppo, struttura algebrica onnipresente in tutti i comparti della scienza contemporanea, scienze umane comprese, come mostrano gli sforzi di Lévi-Strauss per codificare le relazioni di parentela attraverso i gruppi combinatori.

Si tratta di un insieme dotato di una operazione, che chiameremo $+$, operazione che possiede tre proprietà:

1. È associativa. Il che significa solamente che se aggiungete l'elemento b all'elemento c , e se aggiungete l'elemento a al risultato, ottenete lo stesso risultato che otterreste prendendo il solo elemento c , aggiungendogli la somma di a e b . Il che si scrive così:

$$a + (b + c) = (a + b) + c$$

L'associatività garantisce in fin dei conti che la somma totale $a + b + c$ è indifferente al tempo degli atti operatori, purché ci si attenga alla successione letterale tale e quale, all'ordine spaziale dei segni. Che si cominci con il calcolare $b + c$, per aggiungergli a *a sinistra*, o che si cominci con il calcolare $a + b$, per aggiungergli c *a destra*, si sta calcolando $a + b + c$, e l'associatività dice che il risultato sarà lo stesso.

2. Esiste un elemento neutro. Ovvero un elemento dell'insieme di base, diciamo e , tale per cui per *ogni* elemento a dell'insieme si ha:

$$a + e = e + a = a.$$

L'esistenza di un elemento neutro e , tale che $a + e = a$, qualunque sia l'elemento a del gruppo, singolarizza nel campo operatorio una pura e semplice *azione nulla*. Ossia ciò che, sebbene provvisto di un segno proprio, lascia essere ciò che c'è. L'addizione di e ad un elemento qualunque dà nuovamente questo elemento, come se nulla fosse accaduto. Tutti riconosceranno lo zero, che addizionato ad un qualunque numero

dà questo numero. Zero è l'elemento neutro del gruppo dei numeri interi relativi.

3. Esiste, per ogni elemento a , un elemento a' del gruppo, tale che addizionato ad a dà l'elemento neutro. Si chiama a' l'inverso di a , e la formula è questa volta:

$$a + a' = e$$

Si riconoscerà in questo inverso, per esempio, il numero negativo -4 , che addizionato al numero $+4$ dà effettivamente zero.

Più in generale, l'esistenza dell'inverso di un elemento iscrive nel campo operatorio una sorta di simmetria classica, il cui punto centrale è giustamente l'azione nulla (l'elemento neutro). Per «grande» che sia a , o per «lontano» che lo si voglia dall'elemento neutro e , c'è sempre questo a' , situato in qualche sorta all'altra estremità dello spazio dei segni, e il cui effetto operatorio riporta l'elemento a al centro di gravità ineffettivo del campo. Che l'elemento neutro e sia necessariamente il proprio inverso ($e + e = e$) lo stabilizza proprio come inerzia centrale di un campo simmetrizzato.

Le tre grandi proprietà operatorie che definiscono la struttura del gruppo (associatività, elemento neutro, esistenza dell'inverso), esibendo retrospettivamente la sottomissione degli atti operatori all'ordine letterale, l'uno dell'atto nullo e la simmetria generale, sono ciò per cui questa struttura è in qualche modo la matrice più elementare di ciò che l'algebra dispone in quanto pensiero.

Nondimeno, l'essenza più profonda del gruppo, ciò che legittima la sua onnipresenza, non è ancora raggiunta da queste definizioni operatorie. In essa si è eccessivamente asserviti all'idea passiva di oggetti, o di elementi, «sui» quali l'operazione opera. Tecnicamente, ciò significa che si suppone, come su di uno sfondo del concetto, un insieme di termini (gli a , b , c , etc.), disgiunti nel loro essere dall'operazione (il $+$), e la cui pura molteplicità non entra, come tale, in ciò che il concetto detiene di veramente significativo.

Diciamo che un grande concetto dell'algebra (non è necessariamente lo stesso per un grande concetto della topologia), è più occultato che chiarito dalla specificazione dell'insieme sotteso, supposto nella sua definizione. Poiché è proprio l'azione costituita dall'operare, e le sue grandi funzioni (detemporalizzazione, nullità, simmetria) ciò che conta, dato che la molteplicità delle marcature è solo una mediazione.

In verità, la definizione direttamente categoriale del gruppo è l'unica che può rivelarne l'essenza, che l'apparato insiemista invece ispessisce, opacizza.

Ed è affatto naturale che sia così. Poiché il pensiero categoriale, l'abbiamo già sottolineato, non è ontologico, è essenzialmente logico. Il che vuol dire che non è la proposizione di un universo, ma una descrizione ordinata degli universi possibili. Ora, cos'è una struttura algebrica, se non la fissazione, in quanto definizione di una possibilità operatoria? Nell'algebra elementare ogni opzione ontologica è ancora legittimamente sospesa. Per questa ragione la chiarezza del concetto esige un'ontologia minimale, alleggerita. Un'ontologia magra. O ciò che Desanti chiama un'ontologia «estrinseca». Ciò che in realtà vuol dire un'ontologia data nel senso della sua *-logia*, della sua forma possibile, della sua morfo-logia: dei suoi morfismi. La teoria delle categorie è appropriata a questo tipo di donazione.

Nella teoria delle categorie, i dati di partenza sono particolarmente esigui. Disponiamo solo di oggetti indifferenziati (in effetti, di semplici lettere, sprovviste di ogni interiorità) e di «freccie» (o morfismi) che «vanno» da un oggetto ad un altro. In fin dei conti, l'unico materiale è quello della relazione orientata: un legame (la freccia) ha la propria origine in un oggetto, e il suo obiettivo in un altro.

Certo, l'obiettivo è che gli «oggetti» siano eventualmente delle strutture matematiche, e le «freccie» delle corrispondenze tra queste strutture. Ma il coglimento iniziale, puramente logico, fa sì che la determinazione del senso di un oggetto sia interamente estrinseca, o posizionale: essa dipende da ciò che possiamo apprendere dalle frecce che vanno verso questo oggetto (che colpiscono questo oggetto), o di quelle che vengono da esso (che si originano in esso). Un oggetto è solo la marcatura di una rete di azioni, di una costellazione di corrispondenze. La relazione precede l'essere. È la ragione per cui ci stabiliamo nella logica, e non nell'ontologia. Non formalizziamo un universo di pensiero determinato, ma la possibilità formale di un universo.

La stabilizzazione d'un universo possibile di questo tipo si riduce ad alcune prescrizioni elementari:

1. Due frecce che «si seguono» (il bersaglio dell'una è l'origine dell'altra) si compongono. Se f e g sono due frecce in questa situazione, si nota $g \circ f$ la loro composizione. Il che significa semplicemente che se l'oggetto a è legato all'oggetto b (attraverso f), e b all'oggetto c (tramite g), allora l'oggetto a è legato all'oggetto c (attraverso $g \circ f$).

2. La composizione delle frecce è associativa, il che significa:

$$f \circ (g \circ h) = (f \circ g) \circ h.$$

3. Ad ogni oggetto, diciamo a , è associata una freccia «identica», $\text{Id}(a)$, che va da a verso a (a è sorgente e bersaglio), e che è tipicamente un'azio-

ne nulla: se componete una freccia con sorgente a con la freccia identica $\text{Id}(a)$, avete la «stessa azione» che avete con f :

$$f \circ \text{Id}(a) = f.$$

Si può anche dire che la freccia identica è un elemento neutro per l'operazione di composizione delle frecce.

Si osservi che due tra le disposizioni operatorie che definiscono un gruppo (associatività ed elemento neutro) sono immediatamente richieste al fine di stabilizzare la presentazione di un universo categoriale. Queste disposizioni attestano così il loro carattere primitivo rispetto alla specificazione di un dato operatorio qualunque, di un semplice possibile astratto per il pensiero. Poiché l'associatività non è che detemporalizzazione dei gesti, o instaurazione del regno della lettera, mentre l'azione nulla è potenza minimale dell'uno: «un» oggetto (una lettera) genera, come propria inerzia, come la propria pura ed ineffettiva identità a sé, il suo essere un punto d'arresto delle azioni.

Nel pensiero categoriale, questa figura dell'identità, sebbene necessaria, è inessenziale. Poiché essa non è che identità d'inerzia, mentre la specificazione «attiva» dell'identità è evidentemente lo scopo di ogni investigazione logica: a partire da quali condizioni relazionali, per mezzo di quali azioni (o morfismi) effettivi, si può dichiarare che «due» oggetti sono in realtà «lo stesso»? Lo stesso, si intende, per il pensiero categoriale, in cui ogni identità è alla fin fine estrinseca. Diciamo: «lo stesso» per un pensiero che abita un universo categoriale possibile, per l'abitante di una categoria, che conosce solo relazioni orientate tra oggetti indeterminati.

Il concetto chiave è allora quello di isomorfismo. Due oggetti saranno categorialmente indiscernibili, sebbene «ontologicamente» (ovvero: letteralmente) distinti, se esiste, dall'uno all'altro, un morfismo (una freccia) che è un isomorfismo.

Cos'è un isomorfismo? È una freccia reversibile, in questo senso: Mettiamo che questa freccia, i , operi da a verso b . Esiste allora una freccia, diciamo j , che opera da b verso a (in senso inverso di i), e che, composta con i , dà un'azione nulla (una freccia identica). Si ha dunque:

$$i \circ j = \text{Id}(a), \text{ e } j \circ i = \text{Id}(b).$$

L'esistenza della coppia i, j tra a e b autorizza a dire che a e b sono degli oggetti isomorfi, che sono (categorialmente, o logicamente) identici.

Che questa possibilità d'inversione annullante «identifichi» gli oggetti letteralmente distinti a e b non è cosa del tutto evidente. Per illustrare il fatto che il nostro abitante della categoria «vedrà» gli oggetti a e b come «gli stessi», bisogna ricordarsi che, per lui, un oggetto, che è «senza interno», è identificato interamente da frecce di cui esso è sorgente o bersaglio.

Si può mostrare senza troppe difficoltà che se esiste un isomorfismo tra a e b allora la «rete» delle frecce che hanno l'oggetto a per origine o per bersaglio prescrive una rete assolutamente parallela di frecce che hanno b per origine o per bersaglio, e viceversa. Di modo che le determinazioni esterne, o logiche, dei due oggetti, ciò che le identifica *in termini di relazione*, sono formalmente gli stessi.

Ma si sarà evidentemente notato che l'esistenza di una freccia «inversa» ricorda decisamente l'esistenza dell'inverso di un elemento nella definizione di un gruppo.

Così, le caratteristiche della stabilità operatoria minimale in una categoria (associatività e freccia identica), se vi si aggiunge poi la definizione di ciò che è l'identità puramente relazionale dei due oggetti (inversione di una freccia, isomorfismo), ci ridanno le determinazioni strutturali del gruppo.

Il concetto di gruppo è dunque compresente, nel pensiero, a partire dalla investigazione più generale di ciò che può essere, logicamente, un universo possibile, un universo definito solamente da oggetti anonimi e da relazioni orientate tra questi oggetti.

Non ci si stupirà quindi che la definizione categoriale di un gruppo sia particolarmente semplice e rivelatrice.

Un gruppo è una categoria che ha un solo oggetto, e in cui tutte le frecce sono degli isomorfismi.

L'unico oggetto, diciamo G, è solo il nome del gruppo, la sua lettera istitutiva. Le frecce (tutte da G verso G) sono il vero principio attivo, la sostanza operatoria.

L'associatività è garantita dal suo esser tale, per la composizione delle frecce, in ogni generalità categoriale. Ciò che nella versione insiemistica algebrica si scriveva $a + b$ (un'operazione tra elementi) si scriverà qui $g \circ f$, in cui f e g sono delle frecce di G verso G. Ciò che si scriveva:

$$a + (b + c) = (a + b) + c$$

si scriverà ora:

$$f \circ (g \circ h) = (f \circ g) \circ h.$$

☞ L'elemento neutro è la freccia identica dell'unico oggetto G , ovvero $\text{Id}(G)$. Infatti, per ogni freccia della categoria G , si ha $f \circ \text{Id}(G) = f$.

Infine, dato che tutte le frecce sono degli isomorfismi, ognuna possiede una freccia inversa, diciamo f' , tale che $f \circ f' = \text{Id}(G)$. E questo, dato che $\text{Id}(G)$ funge da elemento neutro, assicura la terza proprietà strutturale di un'operazione di gruppo.

☞ Si può dunque riconoscere, in ogni categoria G che ha un solo oggetto, e di cui tutte le frecce sono degli isomorfismi, un gruppo in cui gli «elementi» sono delle frecce, l'operazione di composizione delle frecce, l'elemento neutro la freccia identica di G , e l'inverso di un elemento la freccia inversa, che determina la prima come isomorfismo.

Nondimeno, questo riconoscimento, che è esso stesso una sorta di isomorfismo selvaggio tra il concetto algebrico di gruppo e un certo tipo di universo categoriale possibile, non è la cosa più interessante.

Ciò che è interessante è questo: la definizione categoriale di un gruppo G lo fa apparire come *l'insieme di modi differenti attraverso cui l'oggetto-lettera G è identico a sé stesso*.

Abbiamo visto infatti che, nel pensiero categoriale, l'identità è fondamentalmente isomorfismo. Dato che tutte le frecce di un gruppo G sono degli isomorfismi, ciascuna di queste frecce iscrive un'identità di G a sé stesso. Due frecce differenti rappresentano così la differenza di due identità a sé.

Il che significa che il vero senso di un gruppo è di fissare la pluralità dell'identico. Ecco dunque, per il pensiero, il principio dell'ubiquità di questo concetto.

Tra i differenti modi d'essere identico a sé, c'è certamente l'identità inerte, l'azione nulla $\text{Id}(G)$. Ma ciò che il gruppo indica, è che quest'identità è solo il grado zero dell'identità, la sua figura immobile, la sua quiete. Le altre frecce del gruppo sono delle identità dinamiche, dei modi attivi di essere identici a sé stessi. Esse manifestano come ciò che attesta l'uno dell'entità G , al di là della sua fissità letterale vuota, è la pluralità delle sue connessioni interne, attraverso cui esso produce isomorfismi, e dunque molteplici modi di attestare la propria identità.

Più il gruppo ha delle frecce differenti, più la lettera G si mostra il nome di un'entità densa, di una rete complessa di identità differenziate.

Bisognerebbe evocare qui il *Sofista* di Platone, i cinque generi supremi di ogni intelligibilità. L'essere, l'essere puro, e puramente vuoto, è la lettera G , che è solo l'indice letterale dell'uno-che-è. La quiete, è $\text{Id}(G)$, l'identità a sé inerte, o l'essere- G come punto di arresto di ogni azione. Il movimento, è l'insieme delle frecce, gli isomorfismi non inerti che intes-

sendo la treccia G manifestano attivamente la sua identità. Infine, la dialettica dello stesso e dell'altro è esplicitata nella differenza delle frecce. Poiché questa differenza, in quanto differenza, attesta l'altro, ma questo altro è solo un lavoro differenziante dello stesso, poiché ogni altro, essendo un isomorfismo, è anche allo stesso tempo una figura dello stesso.

Diciamo che un gruppo è la presentazione minimale dell'intelligibile nella forma dell'alterità dello stesso.

Che cosa significa per il pensiero l'accoppiamento delle frecce, che ad ogni freccia sia associato il suo inverso? Ciò significa che essendo dato un modo singolare d'essere identico a sé, esso prescrive allo stesso tempo il suo «essere allo specchio», il suo simmetrico. L'identità, come è noto dagli albori della filosofia, è infatti legata ad una disposizione non tanto mimetica quanto speculare. Ogni identità impone il suo rovesciamento come quest'altra identità che la doppia e l'annulla. Il dato primordiale è meno un'identità a sé, distinta da ogni altra, che la coppia di due identificazioni simmetriche, tali che a prenderle insieme si ricade nell'identità d'inerzia. Ciò che è espresso nella forma del matema dall'equazione $f \circ f' = \text{Id}(G)$.

In ultima istanza, il concetto di gruppo, dato nella sua essenza dalla definizione categoriale (un oggetto e degli isomorfismi), è un vero e proprio pensiero dell'identità.

a) L'uno inaugurale è sempre solo il punto vuoto di una lettera, G , sprovvista di ogni interiorità.

b) Questa lettera è affetta da un'identità d'inerzia, inattiva, puro punto di arresto di ogni azione immanente, $\text{Id}(G)$, rapporto a sé che lascia essere la letteralità vuota.

c) C'è una pluralità di modi di essere identici a sé, ogni modo è fissato da un'azione di sé verso sé, un isomorfismo che «informa» attivamente sull'identità una freccia f di G verso G che effettua l'identità in modo singolare. Così lo Stesso è sempre preso nel lavoro dell'Altro: questo modo d'essere identico è differente da uno o più modi altri.

d) Ogni modo dell'identità è accoppiato ad un altro modo singolare, che è il suo rovesciamento, il suo simmetrico, la sua immagine. La composizione della coppia restituisce l'identità inerziale: accoppiata alla sua immagine, un'identità è immediatamente ineffettiva.

È allora il momento di dire che il gruppo fa matema per un pensiero del soggetto. È formalmente adeguato a ciò che Freud, e poi Lacan, hanno cercato di registrare come la sua fuggente identità.

All'inizio, in effetti, non c'è che una lettera, se si considera che un nome proprio ha, nell'economia soggettiva, la posizione di un significante-lettera. Il nome proprio come tale è vuoto, non dice nulla. Il soggetto si

presenta piuttosto come la treccia delle figure attive della sua identità. Sono le articolazioni significanti in cui il desiderio si presenta, informazioni differenziate della lettera iniziale, in cui lo stesso-soggetto ek-siste alla pluralità-altra delle sue identificazioni. La cura analitica è come lo spiegamento dei fili della treccia, la possibilità di considerare non tanto l'identità inerziale – che è solo l'indice nullo del nome proprio –, ma l'alterità dello stesso, l'insieme plurale e aggrovigliato delle frecce, degli isomorfismi immanenti. Infine, ciò che all'insegna di Empedocle Freud pensa come antinomia delle pulsioni di vita e di morte, iscrive ogni treccia nel regime del doppio e dell'immagine. Non c'è un concatenamento desiderante che non sia ossessionato specularmente da un'immagine mortifera. Che questo accoppiamento del reale e dell'immaginario susciti nel simbolico ciò che Lacan chiama il suo *caput mortum*, ovvero l'emblema dell'identità inerziale, come accade sulla tomba, in cui non troviamo inciso altro che il nome proprio, il gruppo lo dice, dato che, morto, non è altro, come alla sua nascita («sia un gruppo G»), che la vacuità della lettera.

Si chiarirà così il rapporto, ancora misterioso, tra la teoria analitica e la sua situazione: la cura. Diciamo che c'è teoria come c'è teoria dei gruppi. Alla fin fine, la teoria pensa la grandi categorie soggiacenti alla treccia soggettiva: la lettera, l'identità inerziale, il modo in cui lo stesso è lavorato dall'altro, la pluralità operatoria dell'identico, l'immagine... Mentre la cura si propone di identificare un gruppo singolare, un gruppo-soggetto, intransitivo, nella sua esistenza, alla teoria, e il cui spiegamento si fa filo per filo.

L'ostacolo è dato dal fatto che tutto ciò fa pensare quanto segue: un gruppo soggetto è infinito. Forse il fatto che i differenti modi d'essere identico a sé di un soggetto siano in numero infinito, costituisce il proprio di un soggetto. Da questo deriva che l'analisi è in quanto tale interminabile. Del gruppo, noi avremo solo ciò che permetterà al soggetto di farsi supporto del proprio nome. Separare provvisoriamente dalla treccia soggettiva un numero di isomorfismi sufficiente a distogliere l'effettività vivente dell'identità a sé dal pericolo di un ritorno permanente dell'identità inerziale, tale è lo scopo, modesto e radicale, di un'analisi. L'analisi porta la vita infinita del gruppo-soggetto all'altezza della lettera che lo nomina, è vivificazione della lettera.

Il suo principio logico resta da un capo all'altro questo c'è solo un modo morto di essere identico a sé, di essere «sé stesso», ma c'è, nel gruppo degli isomorfismi della struttura soggettiva, un'infinità vivente di modi dell'identico.

È la nostra *chance*. Ma che qui il soggetto, e la sua capacità infinita a modulare e modificare la propria identità a sé venga piegato dalla parte della logica, piuttosto che dell'ontologia, lascia in sospeso il problema del tipo d'essere di cui questa logica è intessuta.

Per dirla in modo più rude: come si articolano la tesi dell'ontologia come matematica del molteplice puro e quella della logica come scienza, a dire il vero altrettanto matematica, o matematizzata, degli universi possibili della relazione? Che cos'è che fa che, per quanto il loro essere sia inconsistente, ogni mondo, ogni situazione sono implacabilmente *legati*?

Tale questione è quella su cui questo libro apre, libro che è dunque solo l'introduzione alla vera difficoltà. Essa sarà trattata per esteso nel secondo tomo, a venire, dell'*Essere e l'Evento*, in cui l'appaiamento logico del soggetto e delle verità troverà la sua logica, come pure la sua etica.

Non solleverò che un lembo del velo, introducendo, accanto a quanto è stato detto, e attraversando la sua ricapitolazione, il concetto in cui tutto si gioca: l'apparire.

L'ESSERE E L'APPARIRE

Ritorniamo dunque a quest'osservazione, la cui banalità è desolante: la logica è oggi una disciplina matematica, giunta in meno d'un secolo ad un livello di complessità che non ha nulla da invidiare a quella di ogni altra regione vivente della scienza matematica. Esistono alcuni teoremi logici, soprattutto nel campo della teoria dei modelli, sbalorditivi per forza e novità, la cui ardua dimostrazione sintetizza metodi provenienti da campi apparentemente lontani da questa disciplina, quali la topologia o l'algebra trascendente.

Ma, per il filosofo, ciò che più stupisce è proprio l'assenza di stupore che questo stato di cose suscita. Per Hegel è ancora del tutto naturale chiamare «Logica» ciò che invece è evidentemente un ampio trattato filosofico. La prima categoria di questo trattato è l'essere, l'essere in quanto essere. Esso contiene inoltre una lunga disquisizione destinata a stabilire che la matematica è solo lo stadio immediato della presentazione del concetto d'infinito, e che per questo dovrebbe essere superata e sussunta dal movimento della dialettica speculativa. Fino a Hegel è solamente una tale dialettica a meritare veramente il nome di «logica».

Il fatto che, per ciò che concerne l'identità della logica, la matematizzazione abbia infine avuto la meglio, continua ad essere una sfida lanciata alla filosofia, che ha storicamente affermato il concetto e dispiegato le forme della logica.

La domanda è dunque: che ne è della logica, e della matematica, se il destino dell'una è stato quello di iscriversi nell'altra? Ma questa stessa iscrizione determina una sorta di torsione che si fa domanda nella domanda. Se vi è infatti una disciplina in cui si esige che il procedere del discorso sia strettamente logico, questa è proprio la matematica. La logica sembrerebbe dunque una delle condizioni *a priori* della matematica. Come è dunque possibile che tale condizione si trovi ad essere per così dire iniettata in ciò che essa condiziona, sino ad esser solo una disposizione regionale di quest'ultima?

La mediazione tra la logica in quanto prescrizione filosofica e la logica in quanto disciplina matematica, è costituita senza dubbio da ciò che si è ormai soliti chiamare il suo carattere *formale*. È noto come Kant, nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, attribuisca proprio al carattere formale della logica il suo aver imboccato, «sin dai tempi più lontani», egli afferma, il cammino sicuro della scienza. Proprio in quanto la logica «espone in dettaglio e prova in modo rigoroso le regole formali di ogni pensiero», essa, secondo Kant, non ha avuto bisogno di fare, dall'epoca di Aristotele, alcun passo indietro, o in avanti. Il suo successo è interamente legato al suo fare astrazione d'ogni oggetto, e di conseguenza al suo ignorare la divisione fondamentale tra il trascendentale e l'empirico.

Si potrebbe allora, e credo questa sia la convinzione oggi dominante, dire così: dato che la logica è formale, ed è svincolata da qualsiasi figura della donazione empirica degli oggetti, essa è necessariamente matematica, poiché la matematica stessa è un'attività teorica formale; nel senso in cui un Carnap distingue le scienze formali, cioè la logica e le matematica, dalle scienze empiriche, il cui paradigma è la fisica.

Osserviamo tuttavia che questa non è la soluzione adottata da Kant, che resta costantemente fedele alle intuizioni ontologiche esposte in precedenza. Poiché per Kant la matematica, proprio in quanto esige la forma dell'intuizione temporale nella genesi degli oggetti aritmetici, e la forma dell'intuizione spaziale in quella degli oggetti geometrici, non può in nessun modo essere considerata una disciplina formale. Ragion per cui, se i giudizi logici restano analitici, i giudizi matematici, anche i più semplici, sono invece sintetici. Osserviamo inoltre che l'attribuzione di una caratteristica immutabilità della logica sin dai tempi della fondazione aristotelica, immutabilità che Kant lega al carattere formale della logica, costituisce un duplice errore, storico quanto di previsione. Storico in quanto Kant non tiene in alcun conto la complessità della storia della logica, che fin dai suoi esordi greci si oppone all'unità e alla fissità pretese da Kant. In particolare, Kant cancella del tutto la fondamentale differenza di orientamento tra la logica predicativa di Aristotele e la logica proposizionale degli stoici, differenza a partire dalla quale Claude Imbert ha proprio di recente tratto alcune conseguenze importanti. Ed errore di previsione in quanto è chiaro che, una volta garantita la matematizzazione della logica, essa non ha più cessato, giustamente, e si tratta di una delle più luminose imprese di pensiero del nostro secolo, di compiere giganteschi passi in avanti.

È del resto decisamente singolare che la tesi di Kant, che si propone al contempo di evidenziare i meriti della logica, e di limitarla unicamente al-

le forme generali del pensiero qualsiasi, coincida esattamente con quella di Heidegger, che si prefigge un obiettivo completamente diverso, ossia l'individuazione di un oblio dell'essere, in rapporto al quale l'autonomia formale della logica costituirebbe uno degli effetti principali. Sappiamo che per Heidegger la logica, prodotto della scissione tra *phusis* e *logos*, è la sovranità potenzialmente nichilista d'un *logos* da cui l'essere si è ritirato. Ma che cosa ci dice Heidegger delle caratteristiche evidenti della logica, per giustificare tali conclusioni sulla sua determinazione storica? Soltanto che la logica è «la teoria delle forme di ciò che è pensato», da cui inferisce, proprio come Kant, che «da sempre essa insegna la stessa cosa». Formalismo ed immutabilità sembrano contemporaneamente legati tra loro, ed inoltre convenire tanto ad una visione della logica che la releghi, per Kant, a ciò che è al di qua della divisione tra empirico e trascendentale, o, per Heidegger, all'obiettivo proprio alla tecnica, il dominio nichilista dell'ente in totalità.

È dunque difficile considerare un'inequivocabile certezza che la matematizzazione della logica sia conseguenza del suo carattere formale. O questa tesi si scontra con la constatazione che la matematizzazione della logica le ha conferito uno slancio impetuoso che contraddice l'immutabilità apparentemente imposta dal suo carattere formale; oppure suppone che la matematica stessa abbia natura formale, il che esige allora che si domandi cosa la distingua dalla logica. Ora, nel nostro secolo, il progetto logicista, che voleva ridurre la matematica alla logica, si è in effetti infranto, a partire dall'opera fondamentale di Frege, su di una serie di paradossi ed *impasses*. Tanto che, per quanto interamente matematizzata, sembra essere la stessa logica ciò che prescrive l'impossibilità di ricondurre ad essa la totalità del corpo della matematica.

Siamo così ricondotti alla domanda iniziale, al suo resistere come domanda. Cosa significa, per il pensiero, che la logica sia oggi identificabile con la logica matematica? Per il fatto che questo sintagma sia comunemente accettato, dobbiamo provare stupore. Dobbiamo domandare: cos'è dunque la logica, e cos'è la matematica, se è possibile, e persino necessario, parlare di logica matematica? È mia convinzione, come il lettore avrà avuto modo di intuire fin dagli esordi di questo trattato, che la risposta a una tale domanda implichi necessariamente il ricorso ad un terzo termine, presente fin dalle origini, un terzo termine di cui il sintagma «logica matematica» organizza l'assenza. Questo termine è l'ontologia, scienza dell'essere in quanto essere.

Ad ogni modo è proprio questo terzo termine che Aristotele, fondatore di ciò che Kant, così come Heidegger, intende con il termine «logica»,

utilizza al fine di interrogare la necessità formale dei principi primi di quei discorsi che ambiscono alla consistenza. Che il pensiero dell'essere, dell'essere in quanto essere, esiga che si determinino gli assiomi del pensiero in generale, è la tesi centrale del libro Γ della *Metafisica*. In esso si enuncia che: «competerà a colui che studia l'essere in quanto essere anche lo studio di questi assiomi»¹. Ecco perché la proclamazione iniziale, secondo la quale esiste una scienza dell'essente in quanto essente, è come attraversata, più che realizzata, da un lungo tentativo di legittimazione del principio di non-contraddizione («è impossibile che lo stesso simultaneamente appartenga e non appartenga allo stesso e secondo lo stesso»); poi del principio del terzo escluso («è necessario affermare o negare un predicato uno di un soggetto uno, qualunque esso sia»). Il fatto che tali principi abbiano ancor oggi lo statuto di leggi logiche è indubbio, al punto che l'accettazione od il rifiuto del secondo, il terzo escluso, discrimina i due orientamenti fondamentali della logica contemporanea, la logica classica che ammette il ragionamento per assurdo, e la logica intuizionista, che invece ammette solo le dimostrazioni costruttive. È dunque certo che, per noi, Aristotele fa della logica una mediazione obbligatoria dell'ontologia. Chiunque dichiari l'esistenza di una scienza dell'essere dovrà dar ragione degli assiomi formali di ogni discorso trasmissibile. Diciamo pure che, per Aristotele, l'ontologia prescrive la logica.

Ma perché la prescrive? Per comprendere tale necessità bisogna transitare, dopo il riconoscimento dell'esistenza dell'ontologia, per il secondo enunciato di Aristotele, in cui a suo avviso si concentrano le difficoltà concernenti la scienza dell'essente in quanto essente. Ovvero che l'essente si dice in molti modi, ma anche *πρός ἓν*, in direzione dell'uno, o verso l'uno, o in possibile coglimento dell'uno. La tesi sostiene che l'ontologia non può costituirsi a partire dalla presa immediatamente univoca d'un oggetto che le si attribuirebbe. L'essente, in quanto tale, non si offre al pensiero nella forma dell'uno, ma piuttosto nell'equivocità del senso. Si deve allora concepire l'ontologia non come una scienza d'un oggetto dato o sperimentabile nell'evidenza della sua unità, ma come costruzione di una unità di cui ci è data solo la direzione, *πρός ἓν*, verso l'uno. Direzione tanto più incerta in quanto il suo punto di partenza è un'equivocità irriducibile. Ne discende che seguire questa direzione, darsi alla costruzione di

1 Badiou utilizza la traduzione di Barbara Cassin e Michel Narcy. Abbiamo qui utilizzato la traduzione italiana di G. Reale nell'edizione Rusconi: Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 2000, Γ, 1005 a 25.

un obiettivo unitario della scienza dell'essere, suppone che si determinino le condizioni minimali di univocità, non tanto dell'oggetto, ma del discorso. Quali sono i principi universali ed univoci su cui poggia un discorso consistente? L'accordo su questo punto è indispensabile, per tentare quantomeno di imboccare il cammino verso l'uno, e ridurre l'equivocità iniziale dell'essere. La logica si colloca esattamente nell'intervallo tra l'equivocità dell'essere e l'univocità costruibile, a cui tale equivocità rimanda. Il suo carattere formale deve essere ridotto a questo. Diciamo pure, metaforicamente, che quando si tratta dell'essente in quanto tale, la logica trova posto nel vuoto che sussiste, per il pensiero, tra l'equivoco e l'univoco. Tale vuoto è associato da Aristotele alla preposizione *pros*, preposizione che indica la direzione nella quale il discorso ontologico può superare costruttivamente il vuoto che separa l'equivoco dall'univoco.

■ In definitiva, è proprio in quanto l'ontologia ammette l'equivocità del senso quale punto di partenza imprescindibile, che essa prescrive la logica in quanto esibizione o esplicitazione delle leggi formali del discorso consistente, o come esame degli assiomi del pensiero in generale.

■ Osserviamo subito come la scelta dell'equivocità in quanto determinazione immediata dell'essere dell'essente, escluda per Aristotele ogni pretesa ontologica della matematica. La matematica possiede infatti due caratteristiche perfettamente rilevate da Aristotele, segnatamente nei libri B e M della *Metafisica*. Da una parte essa è votata all'univoco, il che, per Aristotele, vuol dire pure che le cose matematiche, le μαθηματικά, sono eterne, incorruttibili, immobili. Ma un'univocità di questo genere si paga, per così dire, con il fatto, già menzionato, che l'essere della matematica è ridotto a pseudo-essere, ad una finzione. La matematica non permetterebbe alcun accesso alla determinazione dell'essente in quanto tale. Legata alla logica pura, la matematica produce finzioni dell'eternità, e il suo destino, come quello d'ogni finzione, non è ontologico, ma estetico. Così, dal fatto che l'ontologia si radica nell'equivocità risulta immediatamente la prescrizione della logica quale scienza formale dei principi del discorso consistente, così come risulta che l'univocità matematica è solo un'estetica rigorosa. Tale è l'articolazione aristotelica tra ontologia, logica e matematica.

■ Le possibilità di disfare un tale nodo sono molteplici, ma tutte, in qualche modo, platoniche. Poiché, postulando che l'essere debba potersi dire in un solo senso, ripristinano così l'univocità matematica in quanto paradigma, almeno provvisorio, dell'ontologia. Tutte, in particolare, restaurano, per le matematiche, la pertinenza della categoria di verità, categoria che è necessariamente mediatrice tra l'atto di pensiero e l'atto dell'essere.

Questo ripristino del motivo della verità matematica si contrappone alla convinzione relativista ed estetica di Aristotele, per cui la de-ontologizzazione delle matematiche mette il bello al posto del vero.

Si potrebbe dire: chiunque pensi che la matematica sia dell'ordine della finzione rigorosa, ad esempio linguistica, la trasforma in un'estetica del pensiero puro, di matrice aristotelica. Chiunque pensi che la matematica faccia presa sull'essere è platonico. Il che giustifica il fatto che l'opposizione Platone/Aristotele sia stata uno dei grandi motivi di questo libro.

Si osserverà che, in queste due opzioni, il ruolo della logica non è affatto il medesimo. In che cosa consiste, per un aristotelico, la forza della logica, anche rispetto alla matematica? Essa consiste in questo: essendo la logica svincolata da qualsiasi determinazione ontologica, ed essendo essa puramente formale ed assolutamente universale, legata alla consistenza del discorso in generale, è la norma obbligatoria per il passaggio dall'equivocità dell'essere all'univocità in direzione della quale l'essere fa cenno. Ma queste caratteristiche per un platonico sono dei punti deboli. Poiché per lui la logica pensa delle idealità il cui statuto d'essere è innegabile, mentre la logica pura resta vuota. Per rivalutare la logica, bisognerebbe che quest'ultima si matematizzasse quel tanto che le permettesse di condividere con la matematica la dignità ontologica che il platonico riconosce alle μαθηματικά. Mentre, per l'aristotelico, la dimensione puramente formale della matematica è giustamente ciò che la preserva dal perdersi nel miraggio estetico delle μαθηματικά, questi semi-oggetti inesistenti. Il carattere principale, linguistico e non oggettuale della logica, è ciò che giustifica l'interesse discorsivo che l'ontologia stessa nutre per la logica.

Diciamo che l'articolazione platonica dà luogo ad una promozione ontologica della matematica che destituisce la logica, mentre l'articolazione aristotelica è una prescrizione ontologica della logica che destituisce la matematica.

Si potrà allora dire che la posizione che mi appresto a difendere è, per parlare come il Robespierre che stigmatizzava le fazioni, al tempo stesso ultra-platonica e citra-platonica.

Ultra-platonica in quanto, spingendo all'estremo il riconoscimento della dignità ontologica delle matematiche, affermeremo ancora una volta che l'ontologia non è nient'altro che la matematica stessa. Ciò che si può razionalmente affermare dell'essere in quanto essere, dell'essere sprovvisto di ogni qualità o predicato, a parte l'essere esposto al pensiero in quanto essente, si dice, o piuttosto si scrive, nei termini della matematica pura. E la storia effettiva dell'ontologia coincide esattamente con la storia della matematica.

Ma la nostra posizione sarà citra-platonica in quanto non dovremo assumere la destituzione della logica. Vedremo in seguito che, a partire dall'identità radicale tra l'ontologia e la matematica, ci sarà infatti possibile proporre un'identificazione della logica in cui essa non è una disciplina formale che regola l'uso del discorso consistente. Possiamo strappare la logica al suo statuto grammaticale, separarla da ciò che oggi si chiama la «svolta linguistica» della filosofia contemporanea.

Svolta che, ammettiamolo, è essenzialmente anti-platonica. La massima di Socrate nel *Cratilo* è infatti che noi, noi filosofi, partiamo dalle cose, e non dalle parole. Cosa che si potrebbe del resto dire così: partiamo dalle matematiche, non dalla logica formale. Che nessuno entri qui se non è geometra. Ritornare sulla svolta linguistica, che in fin dei conti assicura solo la tirannia della filosofia anglosassone del linguaggio ordinario, significa considerare che nel pensiero matematico, o nella matematica come pensiero, non si ha a che fare con le parole, ma con il reale.

Per molto tempo ho creduto che tale ripresa del platonismo implicasse la destituzione della logica formale quale via regia per l'accesso ai linguaggi razionali. In questo senso, da buon francese, mi iscrivevo nella tradizionale diffidenza verso quella che Poincaré o Brunschvicg chiamavano la «logistique». Solo al prezzo di un lungo ed arido lavoro sulle più recenti formulazioni della logica, e sulla comprensione delle loro correlazioni matematiche, lavoro da poco concluso, e di cui qui ho potuto fornire solo un profilo, un programma, ho compreso quanto segue: se la si considera a partire dall'identità tra matematica e la scienza dell'essere in quanto essere, e se la si dispone, non tanto come norma sintattica, ma come caratteristica immanente degli universi possibili, la logica è riportata nell'alveo di una prescrizione ontologica, e nient'affatto linguistica. E tale prescrizione riprende senza dubbio il gesto aristotelico, ma in tutt'altra direzione.

Si può allora rendere pienamente giustizia – giustizia resa, per così dire, dall'essere stesso – all'enigmatico sintagma di cui dicevamo: «logica matematica». Il quale, esplicitato, dovrà essere allora espresso così: pluralità delle logiche istituite da una decisione ontologica.

Che l'effettuazione storica dell'ontologia sia la matematica è il tema aurorale del mio libro *L'Essere e l'Evento*, e non è né nelle mie intenzioni, né nelle mie possibilità riprendere in quest'occasione tali argomentazioni, di cui ho peraltro fissato le principali massime sin dall'inizio di questo trattato.

Per quanto concerne la logica, ciò che qui ci interessa è una tesi derivata, un teorema deducibile a partire dagli assiomi fondamentali della teoria de-

gli insiemi, e dunque dai principi dell'ontologia del molteplice. Teorema che si enuncia solitamente così: non esiste un insieme di tutti gli insiemi. Tale non-esistenza significa: il pensiero non può sostenere, senza andare in rovina, la tesi secondo cui un molteplice, e dunque un essente, è la collezione di tutti gli essenti pensabili. Applicato alla categoria di totalità, questo teorema fondamentale comporta l'inesistenza del tutto dell'essere. Per alcuni versi, passando dal piano della fisica a quello della metafisica, esso decide la prima antinomia della ragion pura a favore dell'antitesi: «il mondo non ha né cominciamento nel tempo né limite nello spazio, ma è infinito tanto nel tempo quanto nello spazio». Naturalmente, qui non si tratta né del tempo, né dello spazio, e neppure dell'infinito che, come si è detto e ripetuto, è solo una semplice determinazione attuale, e non problematica, dell'essente in generale. Avanziamo piuttosto la seguente tesi: per il pensiero è impossibile concepire come essente un molteplice che sarebbe composto da tutti gli essenti. Il pensiero viene meno proprio in ciò che Heidegger chiama «l'essente in totalità». E che questo enunciato sia un teorema, una volta ammesso che l'ontologia è matematica, e che dunque le proprietà dell'essente in quanto essente si dimostrano, significa che è necessario prenderlo in considerazione in senso forte: *è una proprietà essenziale dell'essente in quanto essente che non possa esserci un tutto degli essenti, se li si pensa unicamente a partire dal loro darsi in quanto essenti.*

Una conseguenza capitale di questa proprietà è che ogni indagine ontologica è irrimediabilmente *locale*. Non può esistere né dimostrazione né intuizione che concerna l'essere in quanto totalità degli essenti, o come luogo generico in cui essi si dispongono. Ed una tale incapacità non costituisce una semplice inaccessibilità di fatto, o un limite che trascenderebbe le capacità della ragione. Al contrario, è la ragione stessa a determinare l'impossibilità del tutto come proprietà intrinseca alla natura molteplice dell'essente.

Diciamolo in modo più semplice: una determinazione razionale di ciò che può esser detto razionalmente dell'essente in quanto essente, e dunque del molteplice puro, è obbligata ad assumere, quale luogo della determinazione stessa, un determinato essente, la cui grandezza potrebbe anche essere dell'ordine di un infinito di infiniti, e non il tutto dell'essere.

L'essere si espone al pensiero solo come sito locale del proprio dispiegamento non-totalizzabile.

Tuttavia tale localizzazione del sito del pensiero ontologico, che in *L'Essere e l'Evento* chiamo situazione, rappresenta un'affezione dell'essere, dal momento che esso, in quanto molteplice puro, non contiene, nel suo essere, nulla che possa rendere conto dei limiti del sito in cui esso si

espone al pensiero. L'essente, in quanto essente, è molteplice, molteplice puro, molteplice senza-uno, o molteplice di molteplici. Esso condivide una tale determinazione con «tutti gli altri essenti». Ma «tutti gli altri essenti» non esiste, non ha essere. Ne discende che, se si dà una tale determinazione, essa si dà necessariamente in un sito, in una situazione che, a sua volta, pensata nel suo essere in quanto essere, è un essente-molteplice. Tale situazione non corrisponde alla generalità ontologica dell'essente, che sarebbe il tutto inesistente degli essenti che condividono la determinazione del proprio essere in quanto molteplicità pura. L'essente può far valere il proprio essere un essente soltanto a partire da un sito la cui natura locale non può essere dedotta a partire dall'essente in quanto tale.

Chiameremo apparire di un essente ciò che di tale essente è legato alla necessità di un'esposizione locale, o situata, del suo essere molteplice. Si vede che l'apparire è una necessità dall'essere dell'essente, proprio in quanto non esiste un tutto dell'essere. Ogni essere è *esser-ci*²: in questo consiste l'essenza dell'apparire. L'apparire è il sito, il qui dell'essente molteplice pensato nel suo essere. L'apparire non dipende dallo spazio, dal tempo, o da un campo trascendentale qualunque. Né da un soggetto che sarebbe presupposto alla sua costituzione. L'essente-molteplice non appare *per* un soggetto. L'apparire fa parte piuttosto dell'essenza stessa dell'essente, dato che esso, non situabile secondo il tutto, deve necessariamente far valere il proprio *esser-molteplice* rispetto a un non-tutto, vale a dire rispetto ad un altro essente particolare, che determini l'essere del qui dell'esser-ci.

L'apparire è una determinazione intrinseca all'essere. Ma si vede a questo punto che, poiché la localizzazione dell'essente, il suo apparire, implica un altro essente particolare, il suo sito, o la sua situazione, l'apparire è in quanto tale ciò che lega, o mette in relazione, un essente al proprio sito. La relazione è l'essenza dell'apparire.

L'essente in quanto essente è invece assolutamente slegato. Si tratta di una caratteristica fondamentale del molteplice puro, per come è pensato nella teoria degli insiemi. Vi sono solo molteplicità, e niente altro. Nessuna di queste è, in sé, legata a nessun'altra in particolare. Nella teoria degli insiemi persino le funzioni devono essere pensate come pure molteplicità, il che fa sì che le si identifichi al loro grafo. L'essere essente dell'essente

2 Badiou propone una riflessione che si fonda sulla traduzione francese del termine *esserci*, o *Dasein*, con l'espressione *être-là*, dove il *là*, il qui, può esser agevolmente fatto giocare come localizzazione dell'essere, il suo essere qui.

presuppone solo la propria composizione immanente, ossia il proprio essere un molteplice di molteplici. Il che esclude che si dia, in senso stretto, un essere della relazione. L'essere, pensato in quanto tale, in maniera assolutamente generica, è sottratto ad ogni legame.

Ciò nonostante, se l'essere può apparire, e dunque essere un essente singolare, è necessario, perché questo accada, che l'essere intrattenga un legame primordiale con l'essente che lo situa. È l'apparire, e non l'essere in quanto tale, che sovrappone allo s-legamento ontologico il mondo della relazione.

Si svela così una sorta di evidenza empirica che porta con sé, in una combinazione d'ultra-platonismo e citra-platonismo, una certa forma di rovesciamento del platonismo *tout court*. Il platonismo sembra dire che l'apparenza è mobile, equivoca, sfuggente, impensabile, e che è l'idealità, anche quella matematica, ad essere stabile, univoca, pensabile, esposta al pensiero. Eppure noi moderni possiamo sostenere esattamente il contrario: è proprio il mondo immediato, il mondo delle apparenze, a rivelarsi sempre solido, legato, dotato di consistenza. È un mondo di relazioni e di coesione, nel quale troviamo i nostri punti di riferimento e le nostre consuetudini, un mondo in cui l'essere si trova in qualche modo prigioniero dell'esser-ci. Ed è invece l'essere in sé, pensato come matematicità del molteplice puro, o anche come fisica dei quanti, ad essere anarchico, neutro, inconsistente, slegato, indifferente al senso, privo d'ogni relazione che non sia con se stesso.

Kant, è vero, partiva già dall'assunto che il mondo fenomenico fosse sempre legato e consistente. La questione che tale mondo ci pone è già per Kant il rovesciamento di Platone. Poiché il problema non è l'inconsistenza della rappresentazione, ma piuttosto la sua coesione. Ciò di cui si deve dar conto è il fatto che l'apparire generi un mondo sempre legato e relazionato. Non vi è alcun dubbio sul fatto che la *Critica della ragion pura* interroghi proprio la logica dell'apparire.

Tuttavia, dalle condizioni della logica dell'apparire Kant inferisce che non possiamo conoscere l'essere in sé, e sostiene di conseguenza l'impossibilità d'ogni ontologia razionale. Per Kant, che si differenzia così da Platone come da Aristotele, la logica dell'apparire destituisce l'ontologia.

Per noi, al contrario, l'ontologia esiste in quanto scienza, e l'essere in sé accede nella matematica alla trasparenza del pensabile. Ma questa trasparenza accorda all'essere unicamente la razionalità sprovvista di senso del molteplice puro. L'essere in quanto essere è preso nel compito infinito della propria conoscenza di sé, compito identificabile con la storicità della matematica. Cosicché ci è possibile dire: è l'apparire stesso ad imporre

l'esistenza di una logica, poiché è l'apparire che fissa in quanto relazione il qui dell'esser-qui. Lo zoccolo ontologico è solo l'inconsistenza tendenziale della molteplicità pura, quale è pensata nella matematica.

Ma allora il problema che avevamo all'inizio si chiarisce. Poniamo che la logica sia la scienza dell'apparire *come dimensione intrinseca dell'essere*. Mentre la matematica è scienza dell'essere in quanto essere. Dal momento che l'apparire, cioè la relazione, è una necessità dell'essere stesso, la scienza dell'apparire dovrà necessariamente far parte della scienza dell'essere, e dunque della matematica. È indispensabile che la logica sia logica matematica. Ma dal momento che la matematica conosce l'essere in sé, al di qua del suo apparire, e quindi nel suo essere fondamentalmente slegato, è al tempo stesso necessario che la matematica non si confonda affatto con la logica.

Sosterremo dunque che la logica è, all'interno della matematica, il movimento di pensiero attraverso il quale si rende ragione dell'essere dell'apparire, vale a dire di ciò che produce un'affezione dell'essere, in quanto è *esser-ci*.

L'apparire è solo la logica di una situazione, la quale è sempre, nel suo essere, *questa* situazione. E la logica come scienza restituisce la logica dell'apparire nella forma di una teoria della coesione situazionale in generale. Ragion per cui essa non è scienza formale del discorso, ma scienza degli universi possibili, pensati secondo la coesione dell'apparire, che è a sua volta determinazione intrinseca dell'assenza di legame dell'essente in quanto essente.

Siamo qui prossimi a Leibniz. La logica è ciò che vale per ogni universo possibile, principio di coerenza che si esige per ogni esistente, in quanto apparso. Ma siamo anche lontani da Leibniz. Poiché ciò che è, pensato nel suo essere, non si trova in alcun modo regolato da un principio di armonia o di ragione, ma disseminato al contrario nel molteplice inconsistente e senza ragione.

Bisogna allora domandarsi dove e come, nella matematica, possa essere chiarito lo statuto matematico della logica: il suo essere teoria matematica degli universi possibili, o teoria generale della coesione dell'esser-ci, o ancora teoria della consistenza relazionale dell'apparire.

Non ci si può accontentare della formalizzazione della logica, per come è stata compiuta, a partire da Boole e Frege, fino ai sofisticati sviluppi di Gödel, Tarski o Kleene. Sebbene ammirevole, infatti, questa formalizzazione non è altro che una ripresa a posteriori delle costruzioni inaugurate da Aristotele, per quel che concerne il calcolo dei predicati e la teoria della prova, o dagli stoici, a cui corrisponde il calcolo delle proposizioni e

la logica modale. Questo formalismo logico assume, come facevano i Greci, che la logica è innanzitutto costruzione di linguaggi formali; esso consolida l'idea che la logica sia solo il nocciolo duro di una grammatica razionale generalizzata. Esso si iscrive nella svolta linguistica operata dalla filosofia. Crede di potersi risparmiare la prescrizione ontologica, ed invece non fa che mancare l'identità organica della logica e dell'apparire, o dell'esser-ci. La sua apparenza matematica è derivata o esteriore, in quanto ridotta a letteralizzazione calcolatrice, ad univocità accidentale. Per dirla tutta, in questa figura della logica la matematizzazione non è che pura formalizzazione. Ora, la matematica non ha affatto per essenza la formalizzazione. La matematica è un pensiero, un pensiero dell'essere in quanto essere. La sua trasparenza formale discende direttamente dal fatto che l'essere è assolutamente univoco. La scrittura matematica è trascrizione, iscrizione di una tale univocità.

Affinché la logica possa dirsi matematica nel senso pieno del termine, due condizioni sono necessarie, condizioni che la teoria dei linguaggi formali è lungi dal riunire.

Prima condizione: La logica deve sorgere all'interno del movimento matematico stesso, e non come volontà di fissare dall'esterno un quadro linguistico all'attività matematica. Anche la teoria ontologica degli insiemi non nasce, con Cantor, da un intento generale ed esterno, ma da problemi interni alla topologia e alla classificazione dei numeri reali. La matematicità della logica può essere chiarita solo se il gesto che l'istituisce e la distingue, riproduce, in un movimento effettivo, il motivo fondamentale delle nostre preoccupazioni: che l'apparire è dimensione intrinseca all'essere; e che dunque la logica, scienza dell'apparire, è essa stessa chiamata e convocata dall'interno della scienza dell'essere, e dunque della matematica.

Seconda condizione: Che la logica non sia vincolata all'analisi grammaticale e linguistica, che il suo problema principale non sia quello delle proposizioni, dei giudizi o dei predicati. Che la logica sia innanzitutto il pensiero matematico di un universo di relazioni; o di una situazione possibile dell'essere, pensata nella sua coesione relazionale; o ancora di che cosa sia l'esser-ci, l'essenza legata all'ineluttabile localizzazione dell'essere.

Accade allora che una teoria contemporanea della logica, la cui singolarità abbiamo avuto modo di prendere in esame, ubbidisce a queste due condizioni e determina una rottura con il protocollo linguistico, formalista ed assiomatico, a cui sembrava dover essere confinata la logica moderna nel suo insieme. Questa teoria, ricordiamone ancora una volta il nome, è

la teoria delle categorie, teoria il cui compimento è la teoria dei *topoi*, nome affatto appropriato, in quanto qui si tratta del luogo dell'essere.

Questa teoria è stata tratteggiata da Eilenberg e MacLane nel corso degli anni quaranta, a partire dalle esigenze proprie alla geometria algebrica moderna. Il che soddisfa alla prima esigenza. Essa sviluppa, attraverso il concetto di *topos*, un pensiero che interroga la natura di un universo accettabile, o possibile, al fine di potervi localizzare una situazione matematica qualsiasi. La dimensione logica di questa presentazione di universi le è totalmente immanente. Essa si dà come caratteristica, matematicamente assegnabile, dell'universo, e non come exteriorità linguistica e formale. Il che soddisfa la seconda condizione.

Non è qui il caso, come non lo è stato nei capitoli precedenti, di entrare nei dettagli della tecnica che costituisce ciò che attualmente è noto con il nome di presentazione categoriale della logica, o teoria dei *topoi* elementari. Accennerò solamente a tre tratti, appropriati alle questioni filosofiche a cui ci siamo avvicinati.

1. La teoria dei *topoi* è descrittiva, e non autenticamente assiomatica. Gli assiomi classici della teoria degli insiemi fissano l'universo non-totalizzabile del pensiero del molteplice puro. Diciamo che la teoria degli insiemi è una decisione ontologica. La teoria dei *topoi* definisce, partendo da un concetto assolutamente povero della relazione in generale, le condizioni in base alle quali è accettabile parlare d'universo per il pensiero, e dunque di localizzazione di una situazione dell'essere. Riprendendo una metafora leibniziana: la teoria degli insiemi folgora un universo singolare, a partire dal quale si pensa ciò che c'è secondo il suo puro «c'è». La teoria dei *topoi* descrive gli universi possibili e le loro regole di possibilità. È analoga all'ispezione degli universi possibili contenuti, secondo Leibniz, nell'intelletto di Dio. Ecco perché non è una matematica dell'essere, ma una logica matematica.

2. In un *topos*, gli operatori puramente logici non si presentano come forme linguistiche. Essi sono elementi costituenti di un certo universo, che non si distinguono formalmente in nulla dagli altri elementi costituenti. Ho già detto che una categoria, e dunque un *topos*, si definisce a partire da una nozione del tutto generale ed elementare: ovvero una relazione orientata da un oggetto a verso un oggetto b, relazione che si chiama una freccia, o un morfismo. In un *topos*, la negazione, la congiunzione, la disgiunzione, l'implicazione, i quantificatori, universale ed esistenziale, sono solo frecce di cui viene data la definizione. La verità stessa non è che

una freccia del *topos*, la freccia-verità. In questo senso la logica è solo una particolare potenza di localizzazione immanente a questo o a quell'universo possibile.

3. La teoria dei *topoi* rende conto della pluralità delle logiche possibili. Si tratta di un punto cruciale. Se infatti l'apparire locale dell'essere è intransitivo al suo essere, non v'è alcuna ragione per cui la logica, che è logica dell'apparire, debba essere unica. La forma del legame dell'apparire, che è manifestazione del qui dell'esser-ci, è a sua volta molteplice. La teoria dei *topoi* permette di comprendere in profondità, a partire dalla matematicità degli universi possibili, dove e come si iscrive la variabilità logica, che è al contempo la variabilità contingente dell'apparire, rispetto alla stretta e necessaria univocità dell'essere-molteplice. Possono darsi ad esempio dei *topoi* classici, che convalidano il principio del terzo escluso, o l'equivalenza tra la doppia negazione e l'affermazione; così come se ne possono dare di non classici, che non convalidino questi due principi.

Per tutte queste ragioni, e per molte altre che solo una disamina matematica della costruzione del concetto di *topos* permette di chiarire, possiamo affermare che questa teoria è, in quanto tale, logica matematica. Vale a dire, scienza dell'apparire all'interno dell'ontologia; scienza che dà conto del fatto che ogni verità dell'essere è irrimediabilmente verità locale.

D'altronde la teoria dei *topoi* culmina in alcuni magnifici teoremi sul locale ed il globale. Essa elabora una sorta di geometria della verità, conferendo un senso pienamente razionale al concetto di verità locale. Possiamo leggervi, per così dire a teorema aperto, che la scienza dell'apparire è anche al tempo stesso scienza dell'essere in quanto essere, in questa inflessione imposta dal luogo che vi destina una verità.

Si compie così il desiderio di Aristotele, che la logica sia ontologicamente prescritta. Non tuttavia a partire dall'equivocità dell'essere, ma al contrario a partire dalla sua univocità. Il che trascina la filosofia, proprio perché le matematiche sono una sua condizione, a ripensare l'essere sulla base di ciò che costituisce ai miei occhi il suo programma contemporaneo: comprendere come sia possibile che una situazione propria all'essere qualsiasi sia allo stesso tempo molteplicità pura ai limiti dell'inconsistenza, e intrinseco e solido legame al suo apparire.

Solo allora sapremo perché, quando una novità appare, quando l'essere sembra mutare la propria configurazione, ciò avvenga sempre a discapito dell'apparire, in un collasso locale della sua consistenza, e in una sospensione provvisoria di ogni logica. Poiché ciò che emerge allo-

ra, spostando o revocando la logica del luogo, è l'essere stesso, nella sua temibile e creatrice inconsistenza, o nel suo vuoto, che è il senza-luogo di ogni luogo.

È quello che io chiamo un evento. Ciò che insomma, per il pensiero, è nel punto di articolazione interna tra la matematica e la logica matematica. L'evento sopraggiunge quando la logica dell'apparire non è più in grado di localizzare l'essere-molteplice che essa contiene. Ci si trova allora, direbbe Mallarmé, nei paraggi del vago in cui ogni realtà si dissolve. Ma si è anche là dove c'è la possibilità che sorga, così lontano che un luogo si fonda con un altrove, cioè nell'avvento d'un altro luogo logico, brillante e fredda, una Costellazione.

Il nostro tempo è senza alcun dubbio quello della sparizione senza ritorno degli dèi. Ma questa sparizione concerne tre processi distinti, poiché ci sono stati tre dèi capitali: quello delle religioni, quello della metafisica e quello dei poeti.

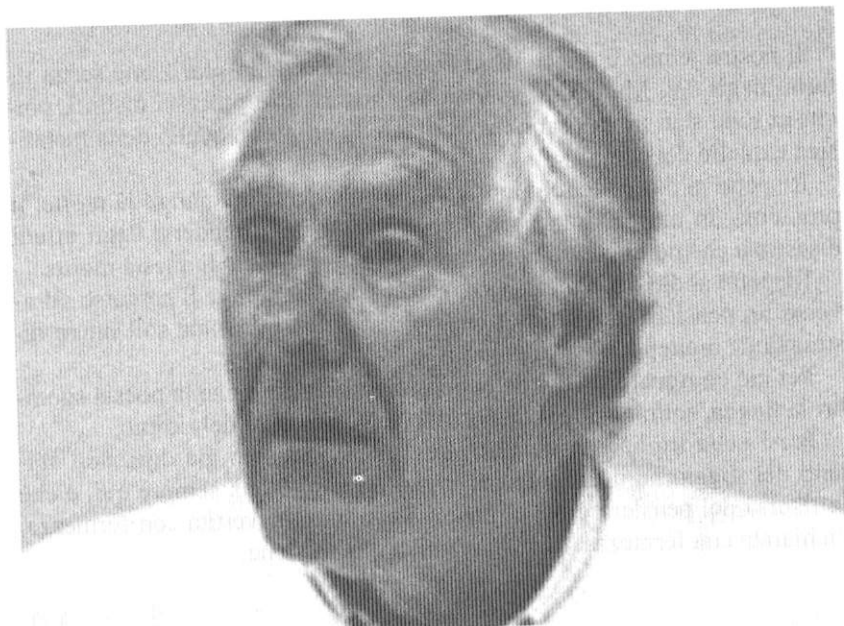
Rispetto al dio delle religioni bisogna solamente dichiarare la morte. Il problema, in ultima istanza politico, consiste nel difendersi dagli effetti disastrosi che porta con sé ogni soggettivazione oscura di questa morte.

Rispetto al dio della metafisica, è necessario compiere il percorso attraverso un pensiero dell'infinito che ne dissemina la risorsa sull'intera distesa delle molteplicità qualunque.

Per ciò che riguarda il dio della poesia, è necessario che la poesia sgombrì la lingua, sottraendole il dispositivo della perdita e del ritorno.

Presi nella triplice destituzione degli dei, possiamo già dire, noi, abitanti del soggiorno infinito della Terra, che tutto è qui, sempre qui, e che la risorsa del pensiero è nella pienezza egalaritaria avvertita con fermezza, dichiarata con fermezza, di ciò che qui, a noi, avviene.

A.B.



VOLTI

Collana diretta da Giuseppe Bianco, Damiano Cantone e Luca Taddio

<http://www.voltimesisedizioni.blogspot.com>

- BADIOU Alain, *Inestetica*, a cura di Livio Boni, 2007, pp. 176, ISBN 8884834522, Euro 16
- BATAILLE Georges, *Lascaux. La nascita dell'arte*, a cura di Susanna Mati, 2007, pp. 104, ISBN 8884835987, Euro 13,00
- DELEUZE Gilles - CANGUILHEM Georges, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evoluzione creatrice di Bergson*, a cura di Giuseppe Bianco, 2006, pp. 120, ISBN 8884834279, euro 13,00
- DERRIDA Jacques, *Il tempo degli addii*, 2006, pp. 128, ISBN 8884834333, euro 13,00
- DONÀ Massimo, *Il mistero dell'esistere. Arte, verità e significanza nella riflessione teorica di René Magritte*, 2006, pp. 150, ISBN 8884834325, euro 13,00
- ESPOSITO Roberto, *Termini della politica*, pp. 192, ISBN 8884836373, euro 13,00
- FERRARIS Maurizio, *Tracce: nichilismo moderno postmoderno*, pp. 138, ISBN 8884834317, euro 13,00
- FOUCAULT Michel, *Conversazioni*, a cura di Fabio Polidori, pp. 72, ISBN 8884835697, euro 12,00
- MAFFESOLI Michel, *Reliance. Itinerari tra modernità e postmodernità*, prefazione di Fabrizio Fornari, pp. 136, ISBN 8884835970, euro 13,00
- NIETZSCHE Friedrich, *La Volontà di potenza*, a cura di Giorgio Brianese, 2006, pp. 160, ISBN 8884834848, euro 15,00
- RELLA Franco - MATI Susanna, *Georges Bataille. Filosofo*, 2007, pp. 87, ISBN 8884835536, Euro 13,00
- RELLA Franco - MATI Susanna, *Nietzsche: arte e verità*, 2008, pp. 112, ISBN 8884834539, Euro 12,00
- SEVERINO Emanuele, *La follia dell'angelo*, 2006, pp. 160, ISBN 8884834836, euro 15,00
- VITIELLO Vincenzo, *I tempi della poesia*, 2007, pp. 168, ISBN 8884835260, euro 16,00
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Conversazioni annotate da Oets K. Bouwsma*, introduzione di Luigi Perissinotto, 2005, pp. 85, ISBN 888483368X, euro 12,00
- ŽIŽEK Slavoj, *L'universo di Hitchcock*, a cura di Damiano Cantone, 2008, pp. 80, ISBN 8884834478, euro 11